

ПРАВИТЕЛЬСТВО РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

**ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ  
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧЕРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО  
ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ "САНКТ-  
ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ" (СПбГУ)**

**ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ**

КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

Зав. кафедрой  
Философии религии и религиоведения  
\_\_\_\_\_ д.ф.н. проф. М.М. Шахнович

Председатель ГАК  
Заведующая отделом "Христианство  
на Западе" Государственного музея  
истории религии  
\_\_\_\_\_ д. ист. н. Н.В. Ревуненкова

Выпускная квалификационная работа на тему:  
**НАРОДНЫЕ КУЛЬТЫ СВЯТЫХ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ: КОМПАРАТИВНЫЙ  
АНАЛИЗ ПРАВОСЛАВНОЙ И МУСУЛЬМАНСКОЙ ТРАДИЦИИ**

Направление 033300 - Религиоведение

Рецензент:  
**к.ф.н., доцент Е.А. Овчинникова**  
\_\_\_\_\_ (подпись)

Выполнил студент:  
**Хазов Никита Константинович**  
\_\_\_\_\_ (подпись)

Научный руководитель:  
**д.ф.н. проф. Т.В. Чумакова**  
\_\_\_\_\_ (подпись)

Санкт-Петербург

2016

## Оглавление.

Введение.....	3
Глава I. Соотношение догматических и "народных" представлений о культе святых в современной России.....	12
1.1. Соотношение догматических и "народных" представлений о культе святых в православном Христианстве.....	12
1.2. Соотношение догматических и "народных" представлений о культе святых в Исламе.....	26
Глава II. "Необычные" святые.....	43
2.1. "Святые без житий". Православная традиция.....	43
2.2. Святые дети. Православная традиция.....	52
2.3. "Необычные" святые в исламе.....	63
Заключение.....	74
Список источников и использованной литературы.....	82

## **Введение.**

Перед Вами исследование, посвященное изучению православных и мусульманских "народных" культов святых в современной России. На наш взгляд, сегодня изучение "народной религиозности" является одним из самых перспективных направлений исследования. Изучение данной темы приоткрывает перед нами тайны внутреннего мира верующих, отображает некое единство человеческого религиозного сознания. Почитание святых, поклонение их могилам, вера в святые источники - все это может приниматься или не приниматься официальной религией, но всегда присутствует в "народной религиозности".

**Актуальность** данной работы обусловлена важным местом "народных" культов святых как в православной, так и в мусульманской религиозной системе, в религиозных практиках представителей этих двух крупнейших российских конфессий. Вырываясь из жестких границ религиозных догм, как например, в исламе, "народная религиозность" расцветает разнообразием причудливых форм, которые подчас оказываются более действенными в разрешении важной психологической проблемы человека – медиации между профанным и сакральным.

Духовный ренессанс конца XX - начала XXI век привел к возрождению религиозной культуры в России, а вместе с тем и дал пищу для нового "народного" осмысливания. Доступ религии к средствам массовой информации, которые позволяют тиражировать агиографические сюжеты и передавать их на колоссальные расстояния, так же стало одним из условий нового "бума" "народной агиографии". Вслед за подъемом институализированных форм религии, мы можем говорить, и о новом витке "бытового" религиозного творчества. Это требует от исследователей обратить свой взгляд на эти "народные" формы религиозности, в том числе и на "народные" культы святых.

Так же нельзя не признать, что результаты исследования культов святых дают серьезные представления об антропологических воззрениях, то есть

представлении о человеке, его теле и душе, превалирующих в той культуре, из которой взяты данные культы<sup>1</sup>.

**Объектом исследования** является "народная" религиозная культура Православия и Ислама на территории современной России.

**Предметом исследования** являются "народные" культы святых в православной и мусульманской религиозных системах, а так же агиографические сюжеты и практики с ними связанные.

**Цель исследования** проанализировать и сравнить современные православные и мусульманские "народные" культы святых.

Данная цель обусловила ряд исследовательских **задач**:

1. Обнаружить необходимый для нашего исследования материал, касающийся православного и мусульманского "народной" культа святых в России;
2. Обозначить характерные особенности "народных" религиозных представлений в православной и мусульманской религиозных системах;
3. Установить различие официального доктринального и "народного" восприятия и понимания религиозных факторов в православной и мусульманской религиозных системах;
4. Проанализировать какие сюжеты приобретают магистральную и периферийную (локальную) популярность в "народных" культурах;
5. Рассмотреть историческое развитие "народного" понимания святости в рассматриваемых нами религиозных системах и выявить современные характеристики данного концепта.

### **Методология исследования**

Методология подобных исследований "народной религиозности" определяется характером самого предмета исследования и включает в себя пять методов:

---

<sup>1</sup>Chumakova T. Anthropological Ideas of Old Russian Culture // Religion and Culture in Russian Thought. — Krakow: The Ponthifical University of John Paul II in Krakow, 2014. — P. 125.

– *качественный метод*. Хотя понятие качественной методологии достаточно обширно, в рамках нашего исследования мы будем понимать под ним в первую очередь такой метод, при котором исследователь фокусируется на нескольких конкретных случаях<sup>2</sup>. Важным отличием данного метода является то, что он позволяет осуществлять разбор многочисленных групп и сообществ, начиная с самых базовых единиц. Такой подход позволит нам отойти от какой-либо ангажированности в рассмотрении "народных" культов святых, поскольку мы будем вести наше исследование от рассмотрения конкретных случаев проявления данного вида "народной религиозности".

– *феноменологический метод* представляется выгодным при той попытке понять, которую мы даем на протяжении все работы, почему тот или иной человек признан святым, почему "народная" культура наделяет его теми или иными сверхъестественными качествами. Более того, стоит отметить, что рассматривая именно феномен культа святых и формы его проявления, мы так или иначе вынуждены пользоваться феноменологическим методом.

– *антропологический подход* к исследованию "народных" культур позволяет разобраться в поведенческих мотивах, ежедневных моделях поведения, ценностных императивах, которые преобладают в конкретном сообществе. Использование антропологического метода подразумевает обращение, в первую очередь, к *интерпретативной методологии*, заключающейся в текстуализации феноменов культуры, то есть исследовании их как суммы означающих, что позволяет работать с этими феноменами, используя инструментарий, разработанный для текстологического анализа<sup>3</sup>;

– *системно-культурологический метод* дает возможность показать религиозную культуру как единую систему, которая состоит из различных, составных, но неразрывно синхронизированных между собой подсистем.

---

<sup>2</sup> Подробнее о соотношении качественной методологии и метода "case study", а так же подробнее о нём см.: Platt, J. "Case study" in American Methodological Thought // Current Sociology. — 1992. — Vol. 40, N. 1. — P.18-47.

<sup>3</sup> Подробнее об этом методе см.: Geertz, C. Thick description: toward an interpretive theory of culture // The interpretation of culture. — 1973. — №1. — P. 3-30.

Несмотря на то, что в рамках нашей работы, исходя из методологической необходимости мы производим формальное разделение "народной" и "официальной" культуры, благодаря данному методу мы можем сформировать определенную «субсистемную стратификацию», которая однако представлена не вертикальными, а горизонтальными связями. Такой подход позволяет нам рассматривать формы "народной религиозности" как живую часть православия и ислама;

– принципы *компаративистского* анализа дают возможность вскрыть суть исследуемых феноменов и выделить частное и общее при сравнении "официальной" и "народной" религиозных культур, а так же "народные" культуры православия и ислама между собой; отобразить сложносоставной характер практик и представлений<sup>4</sup>.

**Источниковую базу исследования** составили несколько групп документов и материалов. В первую группу входят антропологические и этнографические материалы, в которых содержатся сведения о совершаемых на могилах святых практиках, о роли культов святых в том или ином регионе, о гендерно-возрастных характеристиках верующих. Вторую группу составляют тексты "народной" и официальной агиографии, которые лежат в основе формирования образов святых.

### **Степень научной разработанности проблемы**

Нельзя не отметить значительную разработанность исследуемой нами темы. На примере православной традиции данную проблематику в разное время рассматривали такие исследователи, как Ив Левин, А.Б. Мороз<sup>5</sup>, Л.А. Дмитриев<sup>6</sup>, Е.К. Ромодановская<sup>7</sup>, А.А. Панченко<sup>8</sup> и др. О культе святых в

---

<sup>4</sup> Подробнее об этом см.: Библер В.С. М. М. Бахтин, или поэтика культуры. На путях к гуманитарному разуму. — М.: Гнозис, 1991. — 170 с.

<sup>5</sup> Мороз А.Б. Святые Русского Севера. Народная агиография — М.: ОГИ, 2009. — 528 с.

<sup>6</sup> Дмитриев, Л.А. Житийные повести Русского Севера как памятники литературы XIII-XVII вв.: Эволюция жанра легендарно-биографических сказаний / Л.А. Дмитриев. — Л.: Наука, 1973. — 304 с.

<sup>7</sup> Ромодановская Е.К. "Святой из гробницы": О некоторых особенностях сибирской и северорусской агиографии // Русская агиография: исследования, публикации, полемика. — СПб.: "Дмитрий Буланин", 2005. — С. 143-159.

исламе в разное время писали: В.Н. Басилов<sup>9</sup>, А.Г. Селезнев<sup>10</sup>, Ю.Н. Гусева<sup>11</sup>, С.Н. Абашин<sup>12</sup>, А.В. Сызранов<sup>13</sup> и другие. Однако стоит так же указать и ряд минусов существующей литературной базы. Обращаясь к литературе по затронутой теме, зачастую можно столкнуться с узкой локализацией исследований в данной области<sup>14</sup>. Разумеется, исследования посвященные отдельно изучению "культа святых" у того или иного народа, в той или иной религии представляют определенный интерес. Однако узкая национальная или региональная направленность исследований без учета возможного кросскультурного влияния представителей разных этнических и религиозных групп отображают каждый конкретный культ святого изолировано, отрывая от естественных процессов развития и становления.

Говоря об изучении культа святых как формы проявления "народной религиозности", мы должны отметить наличие в современной религиоведческой литературе двух основных методологических подходов, в русле которых движется современное исследование рассматриваемого нами феномена: эссенциалистский и конструкционистский<sup>15</sup>. В своей основе

---

<sup>8</sup> Панченко А.А. Иван и Яков необычные святые: "Крестьянская агиология" и религиозные практики в России. — М.: Новое литературное обозрение, 2012. — 448 с.

<sup>9</sup> Басилов, В.Н. Культ святых в исламе / В.Н. Басилов. — М.: Мысль, 1970. — 144 с.

<sup>10</sup> Селезнёв, А. Г. Культ святых в сибирском исламе: специфика универсального / А.Г. Селезнёв, И. А. Селезнева, И. В. Белич. — М.: Изд. дом Марджани, 2009. — 264 с.

<sup>11</sup> Гусева, Ю.Н. Святые места Волго-Уральского региона и советское государство / Ю.Н. Гусева // Этнографическое обозрение. — 2010. — № 3. — С. 89-103.

<sup>12</sup> Абашин, С.Н. Ислам и культ святых в Средней Азии / С.Н. Абашин // Этнографическое обозрение. — 2001. — № 3. — С.128-132.

<sup>13</sup> Сызранов, А.В. Культ мусульманских святых в Астраханском крае / А.В. Сызранов // Этнографическое обозрение. — 2006. — № 2. — С.127-143.

<sup>14</sup> См. например: Гусева Ю.Н. Святые места Волго-Уральского региона и советское государство // Этнографическое обозрение. — 2010. — № 3. — С. 89-103.; Сызранов А. В. Мусульманские святые места как объект этнокультурного наследия тюркских народов Нижнего Поволжья // Гуманитарные исследования. — 2011. — № 4. — С. 37-46.; Мороз А.Б. Святые Русского Севера. Народная агиография. — М.: ОГИ, 2009. — 528 с.

<sup>15</sup> Подробнее об этом см: Селезнев А.Г., Селезнева И.А. Изучение ислама в Сибири: достижения и разногласия // История, экономика и культура средневековых тюрко-татарских государств Западной Сибири: материалы II

методологический эссенциализм отличается убежденностью в том, что научные теории в состоянии описать "сущности" рассматриваемых ими явлений, и как следствие ставит своей целью познать эти самые "сущности". Введенный в научный оборот К. Поппером<sup>16</sup> для описания методологических принципов трудов Аристотеля и Галилея в противовес методологическому номинализму (Паункаре, Беркли), данный термин с самого начала носил ярко негативный характер.

Критика данного подхода продолжается и в современной исследовательской литературе, однако уже не столько в общефилософском дискурсе, где она первоначально появилась, а в узкоспециальных работах, например, в работах интересующих нас современных исследователей ислама<sup>17</sup>. На сегодняшний день в первую очередь под сомнение ставится постулируемая методологическим эссенциализмом концепция возможности построения единых, универсальных для всех регионов и культур объяснительных моделей "народной религии". Противники эссенциализма среди исследователей "народного" православия так же считают, что "привычное для нас понимание религии не позволяет создать непротиворечивую аналитическую модель применительно к культурным явлениям, лежащим в хронологическом и географическом отношении за пределами Европы Нового времени, и, следовательно, попытки обнаружить и описать универсальные и сущностные характеристики религии как таковой заведомо обречены на провал"<sup>18</sup>.

---

Всероссийской научной конференции (Курган, 17-18 апреля 2014 г.). — Курган: Изд-во Курганского гос. ун-та, 2014. — С. 126-132.; Strakhov A. B. Christmas Eve: Folk Christianity and Christmas rituals in the West and in Slavic cultures. — Cambridge: 2003. — 380 p.; Engler S. Constructionism versus what? // Religion. — 2004. — N. 34. — P.291-313.

<sup>16</sup>Поппер К. Открытое общество и его враги. — М.: Феникс, 1992. — Т. 1. — С. 63

<sup>17</sup>См. подробнее: Asad T. Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam. — Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993. — 344 p.; DeWeese D. Islamization and native religion in the Golden Horde. Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition. — Pennsylvania: University Press, 1994. — 638 p.; СаидЭдвардВ. Ориентализм. Западные концепции Востока: пер. с англ. — СПб.: Русский Мир, 2006. — 637 с.

<sup>18</sup>Панченко А.А. Двадцатый век: новое религиозное воображение // Новое литературное обозрение. — 2012. — № 117. — С. 122.



Анти-эссенциалистская модель или конструкционистская, отказываясь от попытки построить общую для всех форм проявления "народной религии" систему, основывается на том, что в целом наши представления о религии сконструированы обществом, постоянно изменяются в процессе истории, и, следовательно, не могут апеллировать к неким неизменным, базовым для всех людей принципам. Такая форма позволяет расширить обзор, посмотреть на все многообразие казалось бы единых форм проявления "народной религиозности". Особенный отклик данная модель находит в работах исследователей локальных культов мусульманских святых, например, в работах указанных выше российских исследователей Александра Геннадьевича и Ирины Александровны Селезневых, а так же в среде и исследователей "народного" православия (например, А.А. Панченко). Однако же нельзя не признать, что данный методологический подход так же имеет ряд минусов. Главный из них заключается в обесценивание обобщенного научного знания, возведение в абсолют сомнения в возможность построения неких объективных выводов. Такое сомнение ставит под угрозу достижение основных задач науки: получение и накопление объективного знания. В связи с этим конструкционистская модель также не способна избежать критики.

Одним из последних ярких эпизодов полемики вокруг проблемы методологии исследования "народной религиозности" стала статья А.К. Бустанова "The Sacred Texts of Siberian Khwaja Families, The Descendants of Sayyid Ata". В ней исследователь, защищая возможность целостного понимания сущности ислама, указывает, что это гибкая, но целостная система, из которой нельзя выделять, даже в узко методологических целях, "ежедневный" ислам и "официальный", народный и элитарный. При этом А.К. Бустанов также старается отстоять определенное внутренне единство мусульманских "народных" практик, взаимопроникновение "книжных" и "народных" представлений<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup>Подробнее см.: Bustanov A. The Sacred Texts of Siberian Khwaja Families, The Descendants of Sayyid Ata // Journal of Islamic Manuscripts. — 2011. — Vol. 2. — P. 70-99.

В то же время А.Г. Селезнев и И.А. Селезнева в своей ответной статье "Изучения ислама в Сибири: достижения и разногласия" указывают: "В то же время следует учитывать, что принцип целостности и единства ислама не есть абсолют. Реализация этого принципа не исключает, а как раз предполагает наличие региональных, в определенной мере синкретических форм, тесно связанных с местной традицией. Игнорирование этих особенностей неизбежно влечет искажение сложной и многоцветной картины народного мировоззрения"<sup>20</sup>.

Подобные диаметрально противоположные подходы существуют и в сфере изучения "народного" православного культа святых<sup>21</sup>.

### **Научная новизна исследования**

Обозначив выше существующие два методологических подхода, мы должны отметить, что ни один из них не является безупречным. В связи с этим, не стараясь ограничивать себя ни одним, ни другим походом, в нашей работе мы постараемся воспользоваться различными методологическими принципами, о которых мы говорили выше. Кроме того, новизна данного исследования заключается, на наш взгляд, в комплексном подходе к изучению феномена "культа святых" на материале разных религиозных групп; попытке обобщить, насколько это возможно, множественный региональный материал.

### **Основные положения, выносимые на защиту**

1. "Народные" представления о святых весьма сильно отличаются от официальных доктринальных позиций, как Православия, так и Ислама.

---

<sup>20</sup>Селезнев А.Г., Селезнева И.А. Изучение ислама в Сибири: достижения и разногласия // История, экономика и культура средневековых тюрко-татарских государств Западной Сибири: материалы II Всероссийской научной конференции (Курган, 17-18 апреля 2014 г.). — Курган: Изд-во Курганского гос. ун-та, 2014. — С. 130.

<sup>21</sup>Подробнее см.: Мороз А.Б. Святые Русского Севера. Народная агиография. — М.: ОГИ, 2009. (Введение); Панченко А. А. Иван и Яков - странные святые из болотного края (религиозные практики современной новгородской деревни) // Религиозные практики в современной России: Сборник статей.—М.: Новое издательство, 2006. — С. 211–236; Левин И. Двоеверие и народная религия // Двоеверие и народная религия в истории России. — М: Индрик, 2004. — С. 11-37.

2. Компаративный анализ "народного" почитания святых в православной и мусульманской религиозных системах, не смотря на различие культур, показывает их несомненное сходство.
3. Различия в "народных" культах святых обусловлены отличиями в антропологических представлениях, воззрениях на человека в рассматриваемых нами культурах.

### **Апробация работы**

Ряд положений данного исследования представлен в одной публикации автора (объемом 0.5 п.л.). Выпускная квалификационная работа прошла апробацию на конференциях: VII Международная студенческая научно-богословская конференция (г. Санкт-Петербург, 13-14 мая 2015г.); Всероссийская конференция «Запад и Восток: философия, религия, культура» в рамках Дней философии в Санкт-Петербурге (г. Санкт-Петербург, 31 октября 2015г.); Студенческая конференция, посвященная 70-летию преподавания религиоведения на Философском факультете / Институте философии СПбГУ (г. Санкт-Петербург, 8-9 апреля 2016г.).

### **Структура работы**

Данная выпускная квалификационная работа разбита на две главы. В первой главе, которая подразделяется на два параграфа, мы обратимся к вопросу соотношения догматических и "народных" представлений о "культе святых", рассмотрим "народное понимание" святости на примере основных, магистральных "народных" культов, посвятив первый параграф рассмотрению этой проблемы в православии, а второй - в исламе. Во второй главе, которая разбита на три параграфа, мы рассмотрим "немагистральные" представления о святых (образы так называемых "необычных" святых). В первом параграфе нами будут исследованы представления о "святых без житий" в православии, во втором феномен "народных" культов святых детей, а в третьем мы рассмотрим комплекс представлений о "необычных святых" в "народном" исламе.

## **Глава I. Соотношение догматических и "народных" представлений о культе святых в современной России.**

### **1.1. Соотношение догматических и "народных" представлений о культе святых в православном Христианстве.**

Прежде чем перейти непосредственно к рассмотрению "народных" культов святых, мы должны традиционно обратить внимание на ту дискуссию, которая долгое время существовала вокруг проблемы применимости термина "народная религиозность"<sup>22</sup>. Особую остроту ей придавал тот факт, что при использовании данного определения, хотим того или нет, мы оказываемся вовлеченными в извечное противопоставление официальной религии и "народных суеверий", особо актуализировавшееся в Европе в эпоху Нового времени, а в России в эпоху церковной реформы Петра I<sup>23</sup>.

В отличие от ислама, где культ святых существует только на уровне "народной религиозности", в православие он имеет четкое теологическое обоснование, а в след за этим и официальное признание Церковью. Более того, мы должны указать, что в целом рассматривать формы "народной религиозности" в отрыве от официальных в принципе невозможно, поскольку главная особенность первых - "народное" переосмысление существующих канонических практик. В то же время не стоит забывать, что иногда культы святых действительно появляются "снизу", то есть вначале формируется "народное" почитание какого-то святого, а только затем этот святой официально канонизируется Церковью (например, так называемые святые без житий: Симеон Верхотурский, Афанасий Наволоцкий и др.). Но и здесь мы должны помнить, что, чтобы "народный культ" получил широкое признание, он

---

<sup>22</sup>Подробнее о дискуссии см.: Штырков С.А. После "народной религиозности" // Сны Богородицы.

Исследования по антропологии религии. — СПб.: Изд-во Европ. ун-та в С.-Петербурге, 2006. — С. 7-18.

<sup>23</sup>Так например одной из основных тем богословского творчества сподвижника Петра I Феофана Прокоповича становится тема борьбы против суеверий. См.: Чумакова Т.В. Антропология Феофана Прокоповича // Человек вчера и сегодня: междисциплинарные исследования. — 2008. — Вып. 1. — С.194.

должен обращаться к общепринятой структуре построения нарратива о святом. Об этом замечает и российский антрополог С.А. Штырков: "В N-ском уезде почитается свой святой, но практика почитания святых универсальна, и «местные» энтузиасты культа должны ориентироваться на «универсальные» стратегии почитания, если они хотят, что бы их «локальные практики» не вызвали отторжения у представителей духовной власти"<sup>24</sup>. Таким образом, мы должны отметить взаимное проникновение "официальной" и "народной" религиозных культур, их взаимозависимость, взаимосвязанность. "Народные" культы - это всегда итог творческой работы народа здесь и сейчас, не имитация элитарной культуры, не простое заимствование различных религиозных, этнических и культурных традиций.

Последнее особенно важно отметить, в связи с распространенным представлением о том, что образы "народных" святых - это сохранившиеся представления о старых, дохристианских богах, которые получили новую православную "редакцию". Так произошло с изучением культа св. Параскевы Пятницы, который достаточно быстро был объявлен "языческим" культом Мокоши, облаченным в новую христианскую форму. Однако исследования, произведенные американским антропологом Ив Левин, указывают на несколько несостыковок в такой реконструкции происхождения культа св. Параскевы. Во-первых, культ Мокоши в таком виде, как его преподносят сторонники концепции "двоеверия", был известен только на Руси, а вот культ св. Параскевы Пятницы распространен во всех славянских землях. Во-вторых, культ св. Параскевы как женский культ стал складываться достаточно поздно, только в XIV веке. До этого святая считалась скорее покровительницей купцов, чем женщин. Однако если культ получил свое развитие через несколько веков после Крещения Руси считать, что он стал продолжением языческой традиции

---

<sup>24</sup>Штырков С.А. После "народной религиозности" // Сны Богородицы. Исследования по антропологии религии. — СПб.: Изд-во Европ. ун-та в С.-Петербурге, 2006. —С.13

достаточно тенденциозно<sup>25</sup>. Тем более нельзя говорить о развитии "языческих" представлений в тех культах, которые формируются и функционируют в современном религиозном пространстве.

Более того, говоря о "народных" представлениях о святых, американская исследовательница отмечает разнообразие различных образов и практик, с ними связанных. "Это разнообразие, - пишет Ив Левин, - заставляет предположить, что происходило развитие новых обрядов на местах, а не размыивание древних традиций"<sup>26</sup>. То есть представления о святых - это не интерпретация образов "языческих" богов, а собственное "народное" размышление об официальных догматах и агиографиях.

Таким образом, "народный" культ святых не является ни прямым заимствованием политеистических практик и образов, хотя мы не можем не обнаружить определенных параллелей. Общие черты, которые могут наблюдаться в дохристианских и христианских культах, на наш взгляд, связаны не с непосредственным наследованием их, но с магическим отношением к природе и человеку, характерным для любой "народной" культуры. "Святые почитались в первую очередь не как образцы христианской жизни, достигшие вечной славы, а как небесные персонажи, которых можно было побудить действовать на стороне людей на земле"<sup>27</sup>, - пишет американская исследовательница. При этом в утверждении, что "народная" религиозность нераздельно связана с магическими представлениями о мире, Ив Левин не одинока. К такому же заключению, что необходимо рассматривать «магическое как часть народной религиозности»<sup>28</sup>, в своих работах приходят Брайан Левак<sup>29</sup>, Робер Мюшембле и др.

---

<sup>25</sup>Подробнее см.: Левин, И. Христианские источники культа св. Параскевы // Двоеверие и народная религия в истории России — М: Индрик, 2004. — С. 141-161.

<sup>26</sup>Левин И. Двоеверие и народная религия // Двоеверие и народная религия в истории России — М: Индрик, 2004. — С.22.

<sup>27</sup> Там же. С.24.

<sup>28</sup>Смилянская Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и "духовные" преступления. в России XVIII в. — М.: Индрик, 2003. — С.37

Образы "народного" культа святых в православии непосредственно проявляются в "народной" агиографии, обработанном на основе "бытовых" представлений и верований, житии того или иного святого. "Народное житие" всегда берет за основу официальное, только в исключительных случаях становясь исходным текстом агиографических сочинений при канонизации. При этом с феноменом "народного жития" тесно связано, как считает А.А. Панченко, понятие легенда.

В своих работах А.А. Панченко разводит понятие предание и легенда, указывая на непосредственную связь последнего термина с "народной культурой". Исследователь пишет: "появление легенды как особой риторической формы вызвано ситуацией социокультурного конфликта или контакта. Информация, чья истинность вызывает сомнения, в той или иной степени может восприниматься как несущая угрозу либо, наоборот, нуждающаяся в защите или поддержке"<sup>30</sup>. Ранее подобное мнение было высказано американскими исследователями Линдой Дег, предположившей в своей работе "Легенда и вера", что "легенда становится легендой постольку, поскольку она подразумевает споры о вере"<sup>31</sup>, и Элиотом Орингом в работе "Легенды и риторика истины"<sup>32</sup>.

Таким образом, мы можем отметить тот факт, что легенда в отличие от предания всегда полемична, она не является обязательной к признанию всеми, и, соответственно, имеются определенные группы, которые сомневаются в истинности этого повествования. В то же время реальность предания не вызывает сомнения. Это деление очень важно для рассмотрения "народной религиозности" и в особенности сопряженного с ней культа святых. Каждый святой обладает определенным набором общепризнанных символов, которые

---

<sup>29</sup>Подробнее см.: Levack, B.P. The Witch-Hunt in Early Modern Europe. — London: Longman, 1987. — 344 p.

<sup>30</sup>Панченко А.А. Иван и Яков — необычные святые из болотистой местности: «Крестьянская агиология» и религиозные практики в России Нового времени — М.: Новое литературное обозрение, 2012. — С. 256.

<sup>31</sup>Degh, L. Legend and belief: Dialectics of a Folklore Genre.—Bloomington: Indiana University, 2001.— P.97.

<sup>32</sup> Подробнее см.:Oring, E. Legendry and the Rhetoric of Truth // Journal of American Folklore. — 2008. — Vol. 121 (480). — P.127-166.

складываются в определенное предание (житие) о нем. Однако об этом же святом может существовать ряд представлений, которые не имеют универсального характера. Вот такие представления зачастую и лежат в основе "народных" культов. На наш взгляд, их полемичность и проводит границу между "народной" и официальной религиозностью.

Говоря о "народном житие" нельзя не упомянуть автора, который одним из первых ввел этот термин в научный оборот, российского филолога Андрея Борисовича Мороз. В своей монографии "Святые русского Севера. Народная агиография", А. Б. Мороз отмечает, что под условным обозначением "народное житие" могут скрываться не только и не столько истории, сообщающие о святой жизни подвижника, сколько все, что так или иначе связано с ним и его образом<sup>33</sup>.

"Действительно, - пишет исследователь, - что, казалось бы, общего между христианскими легендами, рассказом о посещении святого источника и календарными приметами? В жанровом отношении ничего; однако, если во всех трех видах текстов упоминается имя святого, они оказываются включены в единую систему, обслуживающую народные представления о святых и их почитание"<sup>34</sup>. И понимание такого подхода к изучению соотношения народной религиозности и культа святых очень важно для нашего исследования. Потому что, как и "народная агиография" становится конструктом, иногда сочетая в себе весьма отличные друг от друга идеи, объединенные только именем одного святого, так и сам образ почитаемого Церковью праведника представлен в "народной" культуре причудливым соединением различных представлений о нем.

Развитие "народного" религиозного мифотворчества, которое наблюдается в последнее время, связано не только с ослаблением давления государства на религию, но и с вовлечением нового орудия донесения информации о святых - СМИ. Так, упомянутый выше, А.Б. Мороз замечает:

---

<sup>33</sup> Мороз А.Б. Святые Русского Севера. Народная агиография— М.: ОГИ, 2009. — С. 15.

<sup>34</sup> Там же.



"Всплеск фиксации народных нарративов о святых в последние два десятилетия объясняется не только сменившейся идеологической установкой собирателей и издателей фольклорных текстов, но и тем, что житийные сюжеты стали радикально более доступны для жителей даже весьма удаленных от религиозных центров населенных пунктов, в том числе и благодаря СМИ"<sup>35</sup>. Разнообразие источников получение информации о святых подвижниках, приводит к тому, что "народная" культура пытается соединить все увиденное и услышанное вместе. Иконографические сюжеты, рассказы батюшек и истории, прочитанные в Интернете, начинают пониматься буквально, и святой получает новые совершенно отличные от начальных характеристики.

Среди особенностей, которые получают почитаемые праведники можно выделить несколько основных, характерных для всех. Так все подвижники в "народном" сознание становятся со-творцами этого мира. В качестве примера мы можем вспомнить о существовании огромного числа историй, в которых святые становятся творцами определенных особенностей ландшафта, они открывают источники, роют колодцы, поворачивают реки, строят монастыри и т.д. В заложенный Богом мировой порядок святые добавляют важные отличительные составляющие, которые отмечают территорию как необычную. В таком "со-творении" всякое природное "произведение" святого выступает как знак, который должен указать всему миру, кто и как живет на этой земле. Святой Александр Ошевенский поворачивает реку от деревни не просто так, этим он и наказывает неблагочестивых крестьян, и в тоже время оставляет знак их нечестия. Святой Серафим Саровский прорывает канавку по тропе, которую проложила Богородица, не просто так, но в знак того, что это место отмечено Богом. В дальнейшем, в "народном" представлении Дивеевский монастырь, который был основан в границах этой "святой" канавки, становится центром

---

<sup>35</sup> Мороз А.Б. Адресат Сакральный - профанный адресант. Записки святым как средство исполнения желаний // Традиционная Культура. — 2013. — №3. — С. 88

эсхатологических преданий, указывающих обитель как место, в котором можно пережить власть Антихриста<sup>36</sup>.

Кроме того, святые, обычно, выступают в условном антагонизме с Богом, где Бог зачастую карающее начало, а святые начало милостивое. "Он[имеется в виду Бог] насылает непогоду, болезни, неурожай в наказание за грехи, воплощая тем самым идею справедливости, но будучи при этом страшным. <...> Святые же — напротив — скорее могут пониматься как начало доброе, в большей степени дающее, а не отнимающее"<sup>37</sup>, - основываясь на фольклорном материале замечает А. Б. Мороз. Однако же мы не должны абсолютизировать данное утверждение, поскольку достаточно случаев, когда святой берет на себя наоборот карающую функцию, в то время как в роли защитника людей выступает Пресвятая Богородица. Так С.П. Коноваленко в своей статье "Образ святого в народной культуре и народном сознании (на материале Белгородского края)" приводит отрывок из псалма "Покров Пресвятой Богородицы", где Илья являясь "злобы наказателем" пытается уничтожить некое село, но Богородица, покрыв людей своим Покровом, спасает их от кары пророка<sup>38</sup>.

Так же важно отметить существование определенного единого набора "народных" практик, которые выполняются верующими у могил святых. Являясь изначально продуктом "народного" творчества, сейчас они фактически уже срослись с официальными комплексами представлений о святых. Автору часто приходилось наблюдать, что подобные практики не вызывают никакого отторжения со стороны духовенства РПЦ, представители которой однако могут упоминать, что главное не сами действия, а вера. К таким практикам могут

---

<sup>36</sup>Мороз А.Б. Святые Русского Севера. Народная агиография — М.: ОГИ, 2009. — С. 131.

<sup>37</sup>Мороз А.Б. "Свои" и "чужие" святые: к вопросу о формировании культа святых // Рябининские чтения-2011. Материалы VI научной конференции по изучению и актуализации культурного наследия Русского Севера. — Петрозаводск: Музей-заповедник "Кижи", 2011. — С. 121-122.

<sup>38</sup>Коноваленко С. П. Образ святого в народной культуре и народном сознании (на материале Белгородского края) // Вестник ТГУ. — 2009. — №4 — С.213-214.

быть отнесены: взятие предметов (песка, земли, камней) с могилы святых, оставление "говорящих предметов" - предметы одежды с больной части тела, обход (зачастую троекратный) вокруг могилы/часовни, молитва у стен часовни. При этом отдельно стоит отметить оставление *записочек*, которые являются квинтэссенцией представлений о "говорящих предметах". Здесь идея о том, что предмет должен что-то говорить, доносить, воспроизводится буквально. "Старая практика принесения "говорящих" предметов, - пишет исследователь, - в почитаемые места, соединившись с распространенной идеей загадывать и ожидать исполнения желания, создает новые религиозные формы почитания тех или иных святых"<sup>39</sup>.

В тоже время святым присущи и специализированные характеристики. Описывать все разнообразие таких особенностей невозможно, однако можно выделить несколько основных групп, внутри которых эти характеристики варьируются. Так на представления о святом очень сильно влияет календарное расположение праздничного дня подвижника. Здесь особенности, связанные с погодой или приметами этого дня, моментально переключаются на представления о самом святом<sup>40</sup>. Так хрестоматийным может считаться пример св. Трифона Колотило, получившего такой эпитет (который так же отразился и в "народном" понимании характера святого - суровый), из-за расположения праздника зимой.

Вторым путем, по которому идет формирование "народных" представлений о святом, является интерпретация его имени. "Соотнесение имени святого (названия праздника) с соответствующим действием или атрибутом происходит на основании аттракции хрононима-агионима и созвучных ему лексем: Кузьма кует, Наум наводит на ум, Герман гремит"<sup>41</sup>, - пишет А. Б. Мороз в статье "Календарь и народная квазиагиография".

---

<sup>39</sup>Мороз А.Б. Адресат Сакральный - профанный адресант. Записки святым как средство исполнения желаний // Традиционная Культура. — 2013. — №3. — С. 89.

<sup>40</sup>Голстая С.М. Полесский народный календарь. —М.: Индрик, 2005. —С. 377-379.

<sup>41</sup>Мороз А. Б. Календарь и народная квазиагиография // Вопросы ономастики. — 2007. — №. 4. — С. 60.

Третьим путем является сращение агиографических представлений о святом и примет, которые необходимо исполнять в день почитания святого. Это практическое знание, понимание примет и обрядов, которые необходимо исполнять в тот или иной день, подменяет собой реальное знание о жизни и образе святого подвижника. Календарная примета, предписание или запрет начинает выполнять "сюжето- и структурообразующую функцию".

Свои изменения вносит "народная религиозность" и в представления о функциях святых. К теологически обоснованной функции посредничества между людьми и Богом, у святых добавляется еще целая палитра обязанностей, две из которых основные: защитная функция (защита мест или людей) и целительная, а также две вариативные: карающая и пророческая. "Святые, - указывает А.Б. Мороз, - являются людям с тем, чтобы дать совет, повелеть исполнить что-либо или предсказать будущее"<sup>42</sup>.

Однако, не смотря на все имеющиеся характеристики, которые отличают "народные" образы святых от канонических, существует также важная объединяющая их черта. Практически все "народные" святые, вне зависимости от путей укоренения их почитания (официальная канонизация или напротив народное прославление), представляются праведниками, и именно праведность становится официально постулируемой категорией определения святости.

Вообще вопрос почему того или иного человека "народная" культура наделяет характеристикой святости весьма сложен. В этом вопросе очень интересно рассмотреть современное отношение к данному вопросу, на примере северорусского материала собранного А.Б. Мороз<sup>43</sup>, южнорусского материала С.М. Климовой и С.П. Коноваленко<sup>44</sup> и центральнорусского А.С. Панина<sup>45</sup>.

---

<sup>42</sup>Мороз А.Б. Святые Русского Севера. Народная агиография — М.: ОГИ, 2009. — С. 137.

<sup>43</sup>Мороз А.Б. К фольклорному стереотипу святости. Деревенские чудачки // GeniusLoci: Сборник статей в честь 75-летия С.Ю. Неклюдова. — М.: Форум, 2016. — С. 127-154.

<sup>44</sup>Климова С. М., Коноваленко С. П. Культурологический анализ мотива святости в современной народной культуре (на материале Белгородского края) // Научные ведомости БелГУ. Серия: Философия. Социология. Право. — 2008. — №4. — С.177-182.

Среди этих трех перечисленных работ больший интерес для нашего исследования представляет статья А.Б. Мороз, поскольку по сути своей она является скорее публикацией полевого материала, собранного исследователем. В то же время работы С.М.Климовой и С.П. Коноваленко, а так же статья А.С. Панина представляют собой конечный итог рассуждения, ограничивающий нашу возможность собственных научных построений.

В статье А.Б. Мороза "К фольклорному стереотипу святости. Деревенские чудачки" приводятся предания о трех "деревенских чудачках", которые до сих пор существуют в фольклорном пространстве Архангельской области. Не смотря на то, что сами информаторы сомневаются в святости большинства персонажей, о которых они сообщают, они все-таки рассматривают их как потенциальных святых, а особое положение одного из них и вовсе определяют через его имя собственное - Костя Святой.

Сообщая о Косте Святом информаторы неуверенно говорят: "ходил такой, да кто его знает, святой он ли не святой"<sup>46</sup>. При этом двое вообще считают, что данное имя связано или с саморепрезентацией персонажа («Зовите меня Константин Святой»<sup>47</sup>) или с тем местом, где он жил ("А почему Святой — а потому что вот это озеро называется Святым — я так поняла"<sup>48</sup>). Не смотря на то, что Костя Святой никогда в воспоминаниях информаторов не совершает никаких магических действий, в то же время он однозначно рассматривается как человек необычный, внушающий определенный трепет ("Обидеть — это себе дороже"<sup>49</sup>). Особенно это важно отметить, в связи корреляции образа Кости Святого (у которого хотя бы его имя как-то заявляет о его "святости"), с другой "деревенской чудачкой" Сарой Середненская, которая в сообщениях

---

<sup>45</sup> Панин А. С. Феномен двоеверия в XX веке (по материалам Тульского края) // Известия ТулГУ. Гуманитарные науки. — 2012. — №1-1 — С.374-381.

<sup>46</sup> Мороз А.Б. К фольклорному стереотипу святости. Деревенские чудачки // Genius Loci: Сборник статей в честь 75-летия С.Ю. Неклюдова. — М.: Форум, 2016. — С. 140.

<sup>47</sup> Там же. С.142

<sup>48</sup> Там же. С.145

<sup>49</sup> Там же. С.149

информаторов рассматривается скорее отрицательно ("раньше говорили, что она сектантка"<sup>50</sup>, "побрякушка такая была"<sup>51</sup> и т.д.). При этом модели поведения при взаимодействии с ней были такие же как и с Костей Святым: её также угощали и приглашали в дом, потому что боялись обидеть.

Несмотря на сомнение в истинной сущности этих персонажей, информаторы однозначно определяют их как необычных людей, которых стоит задобрить. При этом Костя Святой рассматривается как Свой (не смотря на то, что он всеми определяется как "неместный"<sup>52</sup>), а Сара Середненская - как чужая (хотя было точно известно место ее проживания - село Середнее). С чем связано такое различное отношение? На наш взгляд, в данных конкретных случаях водораздел свой-чужой проводится через отношение к некогда официальной религиозности. Если о Косте практически каждый информатор сообщает, что он "крестился" и "молился", то, так же по мнению большинства, Сара "отношения не имела к религии, конечно"<sup>53</sup> или же, как уже было сказано, и вовсе определялась как сектантка (т.е. как неправильно верующая). Следовательно, именно отношение к прежним официальным нормам и практикам религии, являлось в деревенском сознании второй половины XX века важным фактором признания необычного персонажа, своим или чужим. В то же время именно признание любого необычного человека за потенциально святого, что было свойственно не только Северу России, но и, например, отмечается О.Ю. Редькиной на материале Сталинградской области<sup>54</sup>, говорит об исчезновении четкого представления о святости в СССР второй половине XX века. Между Костей Святым и Мананайкой (еще одним "деревенским

---

<sup>50</sup> Мороз А.Б. К фольклорному стереотипу святости. Деревенские чудаки // *Genius Loci*: Сборник статей в честь 75-летия С.Ю. Неклюдова. — М.: Форум, 2016. — С. 139.

<sup>51</sup> Там же. С.148

<sup>52</sup> Мороз А.Б. К фольклорному стереотипу святости. Деревенские чудаки // *Genius Loci*: Сборник статей в честь 75-летия С.Ю. Неклюдова. — М.: Форум, 2016.— С. 139.

<sup>53</sup> Там же. С.147

<sup>54</sup> Редькина О. Ю., Мордвинов С. В. Народная религиозная культура в 1940-х годах: на примере Сталинградской области // *Вестник ВолГУ. Серия 7: Философия. Социология и социальные технологии*. — 2012. — №1 — С.124.

чудаком", о котором приводит сведения А.Б. Мороз) связь только в их необычной для того времени набожности. В то же время Мананайка более соответствует каноническому образу святого (или даже пророка): "читал Библию, предсказывал будущее, Богу сильно веровал, про конец света рассказывал"<sup>55</sup>. Более того, образ Мананайки, арестованного НКВД, как сообщают информаторы, за чтение Библии и пророчества, и исчезнувшего навсегда после этого, подпадает под канонический нарратив мученика за веру. Это еще раз подтверждает наше утверждение о непосредственной связанности "народных" и официальных форм религии. Мананайка, тексты о котором отсылают нас к довоенному времени (30-е годы)<sup>56</sup>, когда память о церковных правилах была еще сильна, более соответствует официальному представлению о святом, чем Костя Святой или Сара Середненская (50-е годы). Однако последним (в единичных случаях даже Саре Середненской) "народное" сознание не отказывает в потенциальной возможности являться святыми.

В то же время сейчас с возвращением религии в поле общественной жизни, ситуация вновь возвращается к своему исходному состоянию, и образы "народных" святых вновь весьма сильно завязаны на официальные каноны<sup>57</sup>.

В завершение хочется перейти от образа святого к социально-демографическим характеристикам самих верующих, которые обращаются к этим святым и святыням. По большей части мы можем говорить об отсутствии преобладания какой-то одной группы среди паломников. Даже не смотря на то, что среди рассматриваемой нами части верующих больше женщин, нельзя говорить об их абсолютном большинстве. Так Мария Сенчукова в своей статье "Портрет современного паломника" указывает, что в среднем паломников-

---

<sup>55</sup> Мороз А.Б. К фольклорному стереотипу святости. Деревенские чудачки // *Genius Loci: Сборник статей в честь 75-летия С.Ю. Неклюдова*. — М.: Форум, 2016. — С. 127-154.

<sup>56</sup> Там же. С.127.

<sup>57</sup> Панин А. С. Феномен двоеверия в XX веке (по материалам Тульского края) // *Известия ТулГУ. Гуманитарные науки*. — 2012. — №1-1 — С.380.

мужчин больше 30%<sup>58</sup>. «Половину опрошенных составили люди в возрасте до 39 лет (самому младшему респонденту исполнилось 14), 25% – от 40 до 50, остальные 25% – старше 50 лет»<sup>59</sup>, - добавляет исследовательница.

Подводя итог рассмотрению соотношения догматических и "народных" представлений о культе святых в Православном Христианстве мы можем выделить несколько ключевых позиций. "Культы святых" не являются законсервированными пережитками дохристианских религиозных практик и представлений. Они постоянно меняются, трансформируются. Также в соответствие с социальными, политическими и экономическими изменениями происходит трансформация и понимания святости в "народной" среде. Оно или размывается, как в случае с "деревенскими чудаками" второй половины XX века, или вновь приобретает четкие границы под влиянием миссионерской деятельности и развития СМИ. Несмотря на постоянные изменения, можно выделить основное, магистральное направление в понимание этого концепта. Святость рассматривается как сила, причиной которой является соблюдение норм официальной религиозности (праведность). В то же время сила, которой обладает, человек не имеющий отношения к правильной религии, определяется как чужая, не святая.

В целом "культ святых" представляет собой определенный набор практик и верований, внутри которых святые представляются небесными персонажами. Люди пытаются теми или иными способами заставить их участвовать на своей стороне в земной жизни. Святые ни в коей мере не мыслятся как умершие. В отличие от официальной агиографии, где события смерти святого обязательно прописываются, в "народном житие" этот факт опускается.

---

<sup>58</sup>Сеньчукова М. Портрет современного паломника // Православие и мир [сайт], 14.12.2011. URL: <http://www.pravmir.ru/portret-sovremennogo-palomnika-opros-v-ocheredi-k-poyasu-presvyatoj-bogorodicy/> (дата обращения: 04.05.2016).

<sup>59</sup>Там же.



Контрастируя с официальными представлением о святом, "народная агиография" является информацией, которая воспринимается как "несущая угрозу либо наоборот, нуждающаяся в защите или поддержке".

В "народной агиографии" святые практически всегда представляются как со-творцы Бога, изменяющие ландшафт местности, внося в него отличительные коррективы, которые несут в себе определенную информацию о событиях или поведении живущих в этой местности людей. В "народной агиографии" святые зачастую предстают в определенном антагонизме с Богом, принимая на себя функции защитников, в то время как Бог сохраняет функции наказания.

## 1.2.Соотношение догматических и "народных" представлений о культе святых в Исламе.

Переходя к рассмотрению культа святых как феномена "народной религиозности" в Исламе, мы сразу должны отметить ряд сложностей. Литературы, написанной по данной проблеме, достаточно много, но исследования, касающиеся вопроса мусульманской "народной религиозности" и культа святых в частности, как правило носят локальный характер. Рассматривая затронутую нами проблематику на российском материале, исследователи уделяют значительное место описанию отдельных практик или социально-политических сюжетов связанных с "народной религиозностью", оставляя в стороне собственно исламоведческие или в целом религиоведческие темы. Вопросы касающиеся целостного понимания мусульманского "культа святых" так же затрагиваются крайне мало. Хотя исследования в данном вопросе на современном этапе весьма актуальны.

Феномен "культа святых", сопряженный с мусульманской "народной религиозностью" и шире с Исламом как таковым, должен быть рассмотрен нами несколько иначе, чем мы выше рассматривали тот же самый аспект Православия. Говоря о православном "культе святых", мы все-таки имеем в виду признанный Церковью феномен, который в основе своей не только не противоречит официальному богословию, но и является, как мы выяснили в предыдущей главе, его продолжением, "народным" осмыслением. Большинство Христианских Церквей, и в первую очередь традиционное для России Православие, признают существование и почитание посредников между людьми и Богом, роль которых играют святые. В тоже время поклонение *аулийа* (от ар. приближенные Аллаха, святой; ед.ч. вали)<sup>60</sup>, т.е. святым противоречит базовым нормам и положениям ислама, начиная с самых основ -

---

<sup>60</sup>В данной работе, мы будем использовать для обозначения мусульманских святых мест, расположенных на территории Астраханской области, название "аулийа" в связи с устоявшейся академической традицией, которая была прослеживается в работах Вл. Пятницкого, В.М. Викторина и др.

пяти столпов. Так три из четырех мазхабов Ислама уравнивают поклонение святым и *ширк* (многобожие). Несколько выбивается из этого единства ханафитский мазхаб<sup>61</sup>, который использует в качестве одного из источников правовых предписаний *урф* - местный обычай. При таком подходе "культ святых" рассматривается как феномен, регулирующийся обычным правом и традиционными представлениям. Однако даже попытка включить часть "народных" обычаев в мусульманскую систему мировоззрения не снимает существующих противоречий, и как замечал еще В. Н. Басилов между "народным живым оформлением ислама" и "исламом богословия" есть существенная разница"<sup>62</sup>.

Отрицательное отношение к "культу святых" со стороны официального мусульманского духовенства, подтверждает А.Г. Селезнев в книге «Культ святых в сибирском исламе: специфика универсального»: "само собой разумеется, что локальные культы, и в первую очередь поклонение могилам, неизменно связываются с региональным исламом, а иногда и трактуются как отход от «истинно» мусульманских постулатов"<sup>63</sup>. Этому же мнению придерживается и исследовательница Ю.Н. Гусева в своей статье "Святые места Волго-Уральского региона и советское государство". По её мнению косвенно на это указывает факт публикации фетв ДУМЕС о "борьбе с пережитками", в которых разоблачалась пагубность "святых мест" и почитания святых. По мнению Ю.Н. Гусевой, присутствие на заседании Управления Зияутдина Бабахана, который имел большой авторитет в поволжских духовных кругах, так же как и "сама позиция Управлений является весьма показательной"<sup>64</sup>. Таким образом одной из важных задач исследования "культа святых" в Исламе является выявление закономерностей, которые позволили

---

<sup>61</sup>Мазхаб - правовая школа в Исламе.

<sup>62</sup>Басилов В.Н. Культ святых в исламе — М.: Мысль, 1970. — С. 6

<sup>63</sup>Селезнёв А. Г. Культ святых в сибирском исламе: специфика универсального — М.: Изд. дом Марджани, 2009. — С.7.

<sup>64</sup>Гусева Ю.Н. Святые места Волго-Уральского региона и советское государство // Этнографическое обозрение. — 2010. — № 3. — С.92.

противоречащим официальному исламу практикам быть принятыми религиозным сообществом.

Здесь мы приведем мнение С.Н. Абашина, которое он выразил в своей статье "Ислам и культ святых в Средней Азии". "Специалистам хорошо известно,- пишет С.Н. Абашин, - что ислам не дает однозначного ответа на вопрос, какие именно представления и нормы, за исключением небольшого числа догматов, нужно считать мусульманскими, а какие таковыми считать никак нельзя"<sup>65</sup>. И связано это не с отсутствием четко развитой догматической или религиозно-правовой системы, а определенными принципами заложенными в Исламе. Так, например, в Исламе не существует какой-либо иерархии духовенства (мы рассматриваем, в первую очередь, суннитский ислам), имамы являются всего лишь предстоятелями на молитве, а их авторитет зависит ни от степени посвящения в сакральные знания, ни от степени инкорпорированности в систему духовенства или личной святости, а от умения комментировать Коран и Сунну, а также от количества последователей. На это указывает и А.Г. Селезнев, в приведенной нами ранее работе. Многообразие форм религиозной жизни в Исламе он объясняет "отсутствием в исламе церковной организации, вселенских соборов, известной свободой культовой и обрядовой практики"<sup>66</sup>.

Таким образом важным фактором приведшим к проникновению и закреплению "культа святых" в официальный ислам, является отсутствие внутри религиозной группы единого авторитетного мнения, кроме Корана и Сунны.

Кроме того, немаловажным фактором сыгравшим роль в процессе вовлечения "доисламских культов" в новую религиозную систему, был суфизм и суфийские братства (тарикаты), которые занимались миссионерской

---

<sup>65</sup>Абашин С.Н. Ислам и культ святых в Средней Азии // Этнографическое обозрение. — 2001. — № 3. — С.130.

<sup>66</sup>Селезнёв А. Г. Культ святых в сибирском исламе: специфика универсального — М.: Изд. дом Марджани, 2009. — С.9.

деятельностью в большинстве регионов современного распространения Ислама.

Однако концентрироваться только на одном пути проникновения "доисламских культов" в мусульманскую практику, представляется неверным. Скорее мы можем сказать, что в большинстве случаев в России, именно преобладание ханафитского мазхаба (достаточного либерального к разным религиозным практикам) стало основой для появления рассматриваемого нами феномена.

Если взять, для примера, классификацию источников возникновения "культа святых" предложенных советским исследователем В.Н. Басиловым в своей книге "Культе святых в исламе", то среди них он выделяет следующие: трансформации представлений доисламских верований (политеистические боги принимают на себя роль святых), культа предков, шаманских практик и древнейших форм религии. Подобной концепции придерживается и А. В. Сызранов в статье "Культе мусульманских святых в Астраханской области". Он указывает на то, что из множества известных мусульманских святых мест (*аулийа*) можно выделить несколько групп:

- "1. захоронения выдающихся религиозных деятелей (суфиев и представителей духовенства);
2. могилы разного рода знахарок и гадалок (как правило, женщин);
3. усыпальницы светских лиц - представителей местной аристократии, правителей, членов их семей, погребения которых почитались главным образом благодаря тому, что располагались рядом с ауля популярных святых;
4. святилища, связанные с именами святых, которые похоронены в других местах - т.н. «имитационные ауля»;
5. святые места, связанные с исламизированными в той или иной

степени доисламскими объектами поклонения, имеющими отношение к культу природы"<sup>67</sup>.

Таким образом, хотя суфийское влияние на культ святых (в первую очередь на его философо-теологическую обоснованность) не вызывает сомнений, говорить о нем как всеобъемлющем невозможно. В "народном" культе святых, в противопоставление его аналогу суфийских тарикатов, влияние шаманских практик и культа предков прослеживается так же четко, как и влияние *ишанов*. В тоже время именно правовые нормы ханафитского мазхаба (реже шафиитского, заимствовавшего *урф* как источник права из ханафитского мазхаба), сделали возможным вовлечение норм обычного права и форм "народной религиозности" в мусульманскую религиозную культуру.

Еще одним важным вопросом, возникающим при попытке классификации существующих образов святых, является проблема наличия существенных отличий между ними.

Конечно же, мы понимаем, что в исламе в принципе никакого централизованного единообразия ни в форме поклонения святым, ни в представлениях о них невозможно, поскольку априори отсутствует структура, которая бы могла отвечать за "канонизацию" святого, унифицируя представления о святости. Более того, святостью, по мнению исламских богословов, вообще может обладать только Аллах. Так одним из его имен, упоминаемых в Коране, является эпитет *аль-Куддус*<sup>68</sup>, что переводят как «Пресвятой». В тоже время люди, согласно мусульманской богословской традиции, не могут обладать святостью, а только праведностью, то есть такого рода состоянием, когда жизнь верующего соответствует нормам шариата, а сам он обладает правильными воззрениями и совершает праведные дела.

Однако святые в "народном исламе" есть, при этом зачастую это совершенно не связанные между собой персонажи: суфии-ишаны, музыканты-

---

<sup>67</sup>Сызранов А.В. Культ мусульманских святых в Астраханском крае // Этнографическое обозрение. — 2006. — № 2. — С. 129.

<sup>68</sup>Упоминания: Коран (59:23) и Коран (62:1).

кюйши, родоначальники, знахари, гадалки. Подобное разнообразие, свободное от влияния каких-либо централизованных институций, позволяет рассмотреть, что именно "народным исламом" рассматривается как "святость", каковы ее признаки и проявления.

Используя деление по агиографическому критерию, предлагаемое А.В. Сызрановым, Г.П. Снесаревым<sup>69</sup>, Р.М. Мустафиным<sup>70</sup> и другими, всех *аулийа* условно можно разбить на несколько групп: суфии-проповедники (например, Сеит-баба Хожетаевский, Махмуд-эфенди ал-Алмали ад-Дагистани, Яхмарджи/Ямгурши-ишан, Махмуд-ишан, Абдулваххаб-хазрят и др.), основатели родов (Букей-хан - основатель Букеевской Орды, АбдрахманТукли-баба Шашлы-адже - основатель Ногайской Орды и др.), шаманы-баксы/целители (Айжамал-ханым, Бигман-ата, Мугульсум-кыз и др.), библейско-коранические персонажи (Кыдыр/Хызыр, ЮсупПайхамбар и др.).

Однако данная модель, к сожалению, не может охватить весь набор культов святых. Существует целый ряд святых, кто имеет свою собственную неповторимую для российского материала агиографию, которую нельзя уместить в рамках этих трех типов. Так, например, в Астраханской области есть могила Джигит-бабы - святого, который был обладателем волшебного коня, благодаря которому ему удавалось моментально переносить астраханских мусульман в Мекку для Хаджа<sup>71</sup>. Не смотря на то, что подобный образ святого является не уникальным (в Белоруссии среди татар-мусульман до сих пор пользуется почитанием могила пастушка Контуся, который, по преданию, мог за ночь перемещаться между своей родной деревней и Меккой<sup>72</sup>), в России

---

<sup>69</sup>Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. — М.: Наука, 1969. — С.277-278.

<sup>70</sup>Мустафина Р.М. Представления, культы, обряды у казахов (в контексте бытового ислама в Южном Казахстане в конце XIX - XX в.). — Алма-Ата: Казак университети, 1992. — С.79.

<sup>71</sup>Сызранов А.В. Культ мусульманских святых в Астраханском крае // Этнографическое обозрение. — 2006. — № 2. — С. 137.

<sup>72</sup>Канапацкая З.И. Духовная культура татар Беларуси: проблема сохранения и развития исторического наследия // Ислам в России и за ее пределами: история и культура общества: сборник материалов межрегиональной

второй такой же сюжет нам не известен. Сюда же мы можем отнести и казахского композитора Курмангазы Сагырбайулы, к которому люди возносят просьбы так же как и к другим святым. При этом уровень его почитания настолько высок, что к нему даже было организовано паломничество администрацией одного из российских муниципальных образований - Забузанского сельсовета<sup>73</sup>. При этом, мы можем отметить, что по сообщениям современников Курмангазы при жизни не достигал особых высот в вопросах веры. Однако великий кюйши обладал удивительным даром игры на домбре, который, по преданию, граничил с колдовством. Так, согласно одной из легенд, игра на домбре помогла Курмангазы чудесным образом исчезнуть из тюрьмы, куда его заключили.

Рассматривая представленный выше материал, мы можем отметить, что те люди, которые почитаются в народе святыми, находятся в значительной обособленности друг от друга. Среди них есть и те, кто соответствуют общемусульманскому пониманию праведности и те, кто далек от него (*баксы* - гадалки и целительницы, а также Курмангазы). Также стоит отметить, что хотя среди перечисленных нами святых есть большое количество тех, кто при жизни был отмечен некими сверхъестественными характеристиками (чудотворец Махмуд-эфенди, Гульсум-кыз и Мунгульсум-кыз), есть и те, кто при жизни не совершал никаких чудес (*карамат*), например, Букей-хан или Абдрахман Сайхаджи.

Однако у всех из вышеперечисленных святых существуют свои культы поклонения, люди признают их определенными авторитетами, приходят к ним на могилы, чтобы просить о помощи. Таким образом становится очевидно, что "народное" понимание святости оказывается отлично от "канонического" мусульманского понимания праведности.

---

научной конференции, посвященной 100-летию со дня кончины выдающегося религиозного деятеля шейха Батал-хаджи Белхароева. — Спб.: МАЭ РАН, 2011 — С.303.

<sup>73</sup>Поездка в с. Алтынжар (золотой яр) на святое место Курмангазы Сагырбайулы // Забузанский сельсовет [сайт], 16.03.2014. URL: <http://mo.astrobl.ru/zabuzanskijselsovet/16032014-g-poezdka-v-s-altynzhar-zolotoi-yar-na-svyatoye-mesto-kurmangazy-sagyrbaiuly> (дата обращения: 04.05.2016).



В связи с этим, следующим шагом в нашей попытке ответить на вопрос о том, что именно подразумевается под святостью, стало наше обращение к терминологическим особенностям этого понятия в "народном исламе".

Могилы святых в разных регионах России называются по-разному, в связи с этим и исследователи используют разные термины для обозначения святых локусов. Так, например, О.Г. Большаков предлагает термин *мазар*<sup>74</sup>, А.Б. Юнусова - *зиярат*<sup>75</sup>, И.А. Макашов - *пир*<sup>76</sup>, С.М. Демидов - *овлия*<sup>77</sup>. Весьма широко использует и, уже упомянутый нами, термин *аулия*. При этом зачастую название святой могилы происходит от обозначения самого святого (например, *пир* - с пер. старик, руководитель суфийского тариката в Иране; Пир-Сулейман - святой в Ахтынском районе, Южный Дагестан). Однако в рамках нашего исследования мы остановимся на двух терминах, обозначающих святых, общепринятом, арабском по происхождению, *аулия/овлия/авлия*, о котором мы говорили выше, и, кажущееся нам более перспективным для нашей работы, казахском *иелі*.

*Иелі*, переводиться с казахского как "имеющий небесного хозяина", "духа-покровителя"<sup>78</sup>, что подразумевает избранничество духами данного человека в услужение. Важно отметить, что тюркское слово *иелі* — слово не испытывавшее на себе влияния арабского языка, вероятнее всего, лучше показывает первоначальное отношение людей к "святым" как к людям, которые отмечены избранничеством духов-предков. Татарское слово *аулия* скорее всего же, по нашему мнению, стало лишь попыткой подыскать подобный термин в арабском языке, переосмыслить его и сузить. Теперь уже "святой"

---

<sup>74</sup>Большаков О.Г. Мазар // Ислам: Энциклопедический словарь. — М.: Наука, 1991. — С.151.

<sup>75</sup> Юнусова А.Б. Ислам в Башкирии. — М.: Логос, 2007. — 96 с.

<sup>76</sup> Макашов И.А. Культ святых в исламе (на материалах Дагестанской АССР и Чечено-Ингушской АССР) // Вопросы научного атеизма. — 1967. — Вып. 3 — С.164—175.

<sup>77</sup>Демидов С.М. Овлия // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. — М.: Восточная литература, 2001. — С. 76-77.

<sup>78</sup>Стасевич И.В. Практика поклонения сакральным объектам и предметам в традиционной и современной культуре казахов и киргизов (в контексте изучения культа святых) // Центральная Азия: традиция в условиях перемен. — 2012. — Вып. 3. — С.280.

находится не под покровительством духов-предков или духов в общем, а конкретно под покровительством только Аллаха.

Кроме того в казахском языке существует еще одно слово для обозначения святых - *қасиетті*, что переводится как "тот, кто обладает" *қасиет* - внутренней особенностью, силой. Эти два термина непосредственно связаны между собой, потому что *қасиет* - это сила, которая дается предками, и которая обозначает, что некий человек ими отмечен.

Сложность и проработанность воззрений казахской "народной религиозности", которые строятся вокруг двух приведенных выше понятий, а также непосредственно тюркоязычное происхождение указывает на их более древний характер, по сравнению с татарским термином *аулийа*, что отмечается и И.В. Стасевич в ее работе "Практика поклонения сакральным объектам и предметам в традиционной и современной культуре казахов и киргизов"<sup>79</sup>.

Таким образом, рассматривая понимание "святости" именно как формы связанности с различного рода духами, мы можем найти единую основу, которая объединяет все приведенные нами группы "святых". И праведники-ишаны, и шаманы-баксы, и целители, и родоначальники, и выдающиеся акыны обладают некой особенностью, которая дана им духами-покровителями. Таким образом, праведность (в каноническом мусульманском понимании) в какой-то степени также рассматривается как конкретная особенность, которая была дана аллахом.

Завершая разбор вопроса о "народном" понимании святости, необходимо оговориться, что данная объяснительная модель, предложена нами для того, чтобы попытаться понять первоначальные причины признание человека святым. В то же время сейчас, с растущим влиянием "ортодоксальных" мусульманских представлений (а в некоторых случаях и даже салафитских), все

---

<sup>79</sup>Стасевич И.В. Практика поклонения сакральным объектам и предметам в традиционной и современной культуре казахов и киргизов (в контексте изучения культа святых) // Центральная Азия: традиция в условиях перемен. — 2012. — Вып. 3. — С.272.

чаще святые мыслятся в первую очередь как праведники, а истории, которые могли бы "подмочить" их репутацию опускаются.

Так же важно отметить, что мусульманские "народные" святые не обладают рядом характеристик, свойственных "народному" осмыслению православных святых. Так они не становятся со-творцами мира, а их антагонизм в отношении с богом сведен до минимума. В этой связи очень интересно изменение образа святого Бурха, который в России представлен казахским духом/святым Шайхы Борыхом.

Испытав на себе первоначально сильное влияние домусульманского божества дождя, святой Бурх постепенно теряет свой первоначальный статус практически равнозначного аллаху персонажа. По сообщениям Басилова, в ранних преданиях святой Бурх выступает как герой, который не только повелевает дождем, но и даже заставляет аллаха исполнять свои требования: дать детей бездетному купцу, облегчить положение людей в аду<sup>80</sup>. Однако уже в двадцатом веке святой Бурх представлялся или как святой, который выполняет поручения аллаха, или как персонаж, который бессмысленно пытается противоречить порядку, установленному богом. Так показательной, на наш взгляд, является позднее переосмысление традиционной истории разрушения ада по молитве Бурха. Выполнив условия поставленные богом, Бурх принуждает того разрушить ад, но осознав, что тогда грешники останутся без наказания, просит вернуть все назад<sup>81</sup>. В свою очередь, мы можем отметить, что на сегодняшний день в казахском фольклоре Шайхы Борых, выступает не более чем как дух-помощник, хотя и как один из самых сильных, к которому шаман-баксы обращается во время камлания. Так, например, до сих пор среди казахских "знахарей" сохраняется молитвенная формула обращения к Шайхы Борых: "Шайқы Борық, әулие, Аруақты жиын жинаған, Сайтан көрсе байлаған, Жина бермен, дәу пірім" ("О, святой Шайхы Борых, собирающий аруахов и джиннов, подчиняющий себе шайтанов, собери их здесь, главный мой пир").

---

<sup>80</sup>Басилов В.Н. Култ святых в исламе. – М.: Мысль, 1970. – С.31.

<sup>81</sup>Там же. С. 17.

Впервые текст этой формулы, хотя и в несколько ином виде (например, вместо обращение *аулийа*, используется слово - *дивана*, что ближе к общей среднеазиатской традиции наименования святого) был представлен российским ученым-этнографом Абубакиром Ахметжановичем Диваевым<sup>82</sup>. Но и в тесте представленном А.А. Диваевым нет никаких намеков на статус Шайхы Борыха как со-творца мира.

Суммируя все вышесказанное мы должны подвести промежуточный итог: мусульманская "народная религиозность" определяет святость шире, чем официальный ислам - праведность. Святость - это наличие любой силы, особенности, которая даже может идти вразрез с представлением о достойном мусульманине. Первоначально эта сила показывала отмеченность перед духами. В процессе проникновения ислама "народный" взгляд переосмыслил суфийское понятие *аулийа* (друзья бога), отождествив потусторонние силы, ранее представлявшиеся в образе духов-предков с аллахом, сохранив при этом представление о "святом" как о человеке силы. Наличие такой особенности в архаическом сознании автоматически постулировало наличие у человека и других неординарных способностей, характерных для данной традиции. Этот факт позволяет современному "народному" сознанию безболезненно наделять святых еще и характеристиками праведника, что очень важно в нарастающей полемике с борцами за чистоту веры. При этом святой не выступает в роли со-творца мира. Нету и четкого антагонизма бога и святого, поскольку, как было замечено выше, именно бог или непосредственно, или через духов-предков дает силы *аулийа*.

Однако если принять во внимание, что официальное духовенство, по обозначенным выше причинам, отказывает в поддержке народного "культа святых", а сам культ испытал на себе сильнейшее влияние доисламских верований, возникает вопрос, не является ли мусульманский "культ святых" продуктом консервации архаическими практиками и представлениями? Ведь

---

<sup>82</sup>Текст данной магической формулы, записанный арабицей см.: Диваев А.А. Из области киргизских верований. Баксы как лекарь и колдун: Этнографический очерк // ИОАИЭ.— 1899. — вып. 3. — С.311.

негативное отношение официального мусульманского духовенства создает вокруг рассматриваемого нами феномена определенный информационный вакуум, который становится преградой для современного "народного" осмысления культа.

В попытке понять этот вопрос, для начала мы должны обратиться к классику изучения мусульманской "народной религиозности" В.Н. Басилову, книга которого "Культ святых в исламе" очень важна для нашей работы. "Культ святых, игравший важную роль в религиозной жизни мусульман, сформировался в исламе под воздействием древних политеистических традиций"<sup>83</sup> - пишет исследователь. И хотя автор в своей работе всячески доказывает доисламскую природу большинства культов, в тоже время он отмечает, что "далеко не все местные особенности культа восходят к языческим традициям, многие из них возникли в мусульманское время"<sup>84</sup>.

В то же время современный исламовед А.Г. Селезнев категорически замечает: «Методологически чрезвычайно важно, что религиозное сознание всегда должно рассматривается как цельное, нерасчлененное мировоззрение, как единая и в своем роде стройная система взглядов и ценностей. В этой связи следует исключить всякую возможность ретроспекции сугубо исследовательской процедуры выделения «доисламских» или «дохристианских» и прочих подобных элементов традиционного мировоззрения на реальную практику духовной жизни конкретных носителей этого мировоззрения»<sup>85</sup>.

Эту же идею развивает и А. Зелькина в своей статье "Учение Кунта-Хаджи в записи его мюрида". Рассматривая вопросы, касающиеся в том числе и психологии ислама, его внутреннего вектора духовного поиска, исследовательница приходит к выводу, что для Ислама в целом характерна вера

---

<sup>83</sup>Басилов В.Н. Культ святых в исламе. – М.: Мысль, 1970. – С.3.

<sup>84</sup> Там же. С.4.

<sup>85</sup>Селезнёв А. Г. Культ святых в сибирском исламе: специфика универсального — М.: Изд. дом Марджани, 2009. — С.8.

в чудесное, а культ святых, по мнению ученой, напрямую связан с этой верой. "Народный ислам, - пишет А. Зелькина, - с его обостренным интересом к чудесам и ясновидению превращает практически всех суфиев в святых-аулийа"<sup>86</sup>.

Таким образом, мы должны отметить, что неделимое религиозного сознания не выделяет в своих практиках или воззрениях различных исторических категорий. Все то, что принято совершать, во что принято верить или к чему принято обращаться в данный момент, для религиозного человека лишается исторического багажа и становится сугубо характеристикой его современной веры. Даже, если научным путем удастся установить, что тот или иной обычай имеет свои корни в прошлом, в другой культуре и в другой религии, мы должны признать, что на момент исследования он принадлежит уже всецело тому вероисповеданию, которое мы рассматриваем. "Новая" религия рассматривает старый феномен уже через призму своих собственных установок, заключая в него свои собственные смыслы и идеи. Говоря, например, о культе святых в Исламе, осознание доисламского характера происхождения этого феномена не открывает нам причину того, почему до сих пор этот культ продолжает быть популярным среди верующих мусульман. Более того, он даже не позволяет ответить на вопрос, почему «культ святых» кардинально противоречащий исламскому богословию продолжает в той или иной форме существовать. На наш же взгляд, вновь, как и в случае с "народным православием", мы можем говорить, что хотя культ святых и имеет определенные сходные черты с политеистическими верованиями (в случае ислама, возможно, сильнее выраженные), в то же время он имеет собственные внутренние причины проявления и функционирования, основанные в первую очередь, на магическом восприятии мира и желание верующих повлиять на природу.

---

<sup>86</sup>Зелькина А. Учение Кунта-Хаджи в записи его мюрида // Этнографическое обозрение. — 2006. — №2. — С.37.

Переходя от теоретических аспектов исследования «культа святых» в Исламе к его структуре и практикам, мы вслед за А. Г. Селезневим можем отметить, что «в состав региональных культов входят в числе прочего местные почитаемые святыни, культовые места, могилы святых, локальные области молений и жертвоприношений и т.д.»<sup>87</sup>.

Однако, говоря о структуре святых мест и связанных с ними религиозных практик, мы должны в первую очередь обратиться к работам Г.П. Снесарева и А.В. Сызранова.

Г.П. Снесарев разрабатывает следующую структуру культа святых:

- "1) наличия объектов культа, персонажей агиологии, в большинстве своем реально существовавших людей, но подвергшихся столь интенсивной мифологизации, что исторический облик их почти теряется (это в меньшей степени относится к многочисленным позднейшим святым – представителям местных династий суфийских ишанов, мазары которых в Хорезме и окружающей степи весьма многочисленны);
- 2) наличия связанных с ними святилищ, где все природные и культурные объекты подверглись фетишизации;
- 3) наличия разработанного ритуала поклонения, в котором наряду с определенным статусом паломничества, дано уже ставшим мусульманской нормой, существует множество неканонических действий, иногда чисто локальных, связанных с данным конкретным мазаром"<sup>88</sup>.

Весьма подробно набор культовых практик в мусульманском культе святых описал А.В. Сызранов в своей статье "Мусульманские святыне места как объект этнокультурного наследия тюркских народов Нижнего Поволжья". Так любой культ мусульманских святых, по мнению автора, обладает

---

<sup>87</sup>Селезнёв А. Г. Культ святых в сибирском исламе: специфика универсального — М.: Изд. дом Марджани, 2009. — С.7.

<sup>88</sup>Снесарев Г.П. Реликты немусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. — М.: Наука, 1969. — С.194.

определенным комплексом ритуально-обрядовых действий. Паломничество и связанные с ним ритуалы приобрели более-менее универсальный облик. Так исследователь выделяет следующие компоненты:

1. "молитва (араб. ас-салат, перс. намаз) у гробницы святого, которой нередко предшествуют круговые обходы вокруг святилища, имитация обхода паломниками Каабы в Мекке во время хаджа (обряд таваф – араб. «обход», «хождение вокруг»);
2. повязывание разноцветных (чаще белых) лоскутков, ленточек, платков на оградах могил святых, установка флажков-байраков и флагов-тугов;
3. приношение даров святому (как правило, денег) – обряд нийаз (араб. «просьба», «вымаливание»)"<sup>89</sup>.

В отдельных случаях паломники совершают ритуал омовения, оставляют говорящие предметы, “заряжают” воду или берут ее из источников, которые привязаны к сакральному локусу, закалывают жертвенных животных (баранов, уток и др.) и устраивают коллективную трапезу на *аулийа* для достижения желаемого результата паломничества.

Разумеется, официальных практик на могилах святых не предусмотрено. Единственное, что признается мусульманским духовенством - это молитва на могиле святого, но при этом делается обязательное указание, что после молитвы к Аллаху не должно следовать никаких обращений к кому-либо другому.

Подводя итог, мы можем отметить, что "культ святых" в "народном Исламе" не имеет аналогов в официальных мусульманских воззрениях и практиках. Исключение составляют только суфийские представления о шейхах/ишанах, однако и там отвергается система поклонения умершим. Ишан в суфизме может рассматриваться как святой только при жизни. После смерти обращения к нему невозможны<sup>90</sup>. При этом признание того, что жизнь *аулийа*

---

<sup>89</sup>Сызранов А. В. Мусульманские святые места как объект этнокультурного наследия тюркских народов Нижнего Поволжья // Гуманитарные исследования. — 2011. — № 4. — С. 44.

<sup>90</sup>Зелькина А. Учение Кунта-Хаджи в записи его мюрида // Этнографическое обозрение. — 2006. — №2. — С.41.



обязательно заканчивается его смертью (в отличие от “народного” православия, где смерть святого обычно опускается) очень важно в “бытовом” исламе, поскольку позволяет перевести святого в категорию духов-предков<sup>91</sup>.

При этом все-таки мы не можем говорить о том, что культ святых в мусульманской “народной религиозности” является пережитком доисламских религиозных практик. Сходства, которые могут наблюдаться между “народными” мусульманскими и домусульманскими практиками строятся на общем магическом отношении к природе и человеку. Культ святых представляет собой набор верований и практик, которые весьма схожи с “народными” православными (обход вокруг могилы, оставление “говорящих предметов”, взятие воды из источников и т.д.), с помощью которых человек надеется привлечь потусторонние силы на свою сторону.

Однако несмотря на общую “магическую” основу этих двух рассматриваемых нами культовых систем, между ними есть и значительные различия, лежащие, на наш взгляд, в антропологических воззрениях православия и ислама. Так в отличие от православного “народного” культа святых, в современных мусульманских “народных” представлениях святые ни в коей мере не являются со-творцами мира (даже как в случае со святым Бурхом, если святому и удастся как-то изменить мир, он моментально стремится вернуться к первоначальному, божественному варианту). *Аулийа* не выступают в антагонизме с богом, напрямую завися от него в получение силы. Подобное отношение к святым, на наш взгляд, может быть объяснено наличием в исламе жесткого противопоставления Творца и творения, которое не могло не отразиться и в “народных” представлениях.

Различно и понимание святости в “народном” православии и исламе. Если в первом случае, святость - это практически всегда некая сила, полученная вследствие праведности того или иного персонажа, то мусульманская народная

---

<sup>91</sup>Стасевич И.В. Практика поклонения сакральным объектам и предметам в традиционной и современной культуре казахов и киргизов (в контексте изучения культа святых) // Центральная Азия: традиция в условиях перемен. — 2012. — Вып. 3. — С.281.

религиозность определяет святость шире, не только как праведность, но и как наличие любой силы, особенности, которая даже может идти вразрез с представлением о достойном мусульманине. Хотя, и стоит отметить, что на современном этапе в виду усилившегося противостояния с "ортодоксальными" (и иногда даже салафитскими) представлениями, все чаще и чаще святые в первую очередь рассматриваются как праведники.

## **Глава II. "Необычные" святые.**

### **2.1. "Святые без житий". Православная традиция.**

Отдельно в рамках нашей работы хочется отметить феномен "необычных" святых. Под данным термином мы будем понимать в первую очередь тех святых, которые не укладываются в общую характеристику религиозных подвижников. Как уже было отмечено нами ранее и в православие, и в исламе существует магистральное направление, которое задает единую специфику образа святого. И для современного "народного" ислама, и для православия важно наделение святого характеристиками "праведника".

Святой должен соответствовать высоким нравственным стандартам, отличаться особенным благочестием, строго выполнять все религиозные предписания, вести аскетический или приближающийся к этому образ жизни. Зачастую агиографические повествования наделяют "классических" святых особыми способностями, которые зачастую открыто проявляются еще при их жизни. Они могут лечить больных, изгонять злых духов, предсказывать будущее и т.д. "Классическому" образу святых соответствуют большинство почитаемых российских православных чудотворцев, например, Ксения Блаженная, Серафим Саровский, Иоанн Кронштадтский, Сергей Радонежский и др. В целом соответствуют этой тенденции и большинство российских "народных" мусульманских святых: нижеволжские Сеид-баба Хожетаевский, Махмуд эфенди, Нурмухаммед Урдяк-адже, Тукли-баба Шашлы-адже; волго-уральские Шамигулхальфа Бикбаев, Мужавирхазрят; кавказские ГарибШиназкий, Шерифе-али-бубе, Гаджи-Муса-гаджи, Вагуф-буба и др.

Однако и в христианской, и в мусульманской традиции существует целый ряд признанных святых, образ и жизнь которых не соответствуют устоявшимся представлениям о святости (даже таким весьма широким, как в "народном исламе"). Советский исследователь "народной" агиографии Лев Александрович Дмитриев, рассматривая данный феномен в православной

культуре, отмечает: «В народе стихийно возникали свои „народные“ святые, которым приписывался дар чудотворений, и этими святыми были не подвижники христианства, а обычные люди, только с необычной судьбой. Такими святыми были Иоанн и Логгин Яренгские, Варлаам Керетский, Вассиан и Иона Пертоминские, Кирилл Вельский и некоторые другие»<sup>92</sup>. На примере православной традиции данную проблематику в разное время рассматривали такие исследователи, как Ив Левин, А.Б. Мороз<sup>93</sup>, Л.А. Дмитриев, Е.К. Ромодановская<sup>94</sup>, А.А. Панченко<sup>95</sup> и др.

Вслед за Л.А. Дмитриевым, признавая существование особых, "необычных" святых в "низовой" православной культуре, исследователи сходятся и на определенном конечном списке тех, кто, по их мнению, может быть к этим святым причислен. К упомянутым выше также добавляют Никодима Кожезерского, Иаков Боровичский - С.А. Штырков, А.Б. Мороз; Ивана и Якова Менюжских - Ив Левин, А.А. Панченко; Артемия Веркольского - Е.А. Рыжова<sup>96</sup>, А.А. Панченко; Василия Мангазейского - Е.К. Ромодановская.

Всех перечисленных выше святых объединяет несколько характерных особенностей. Во-первых, почитание этих святых, начинается с обнаружения некоего безымянного, нетленного тела и последующих за этим чудес от него. Все это заставляет приверженцев новообразованного культа искать объяснения чудесам в земной жизни чудотворца, посредством визионеров "конструируя" его прошлого.

---

<sup>92</sup>Дмитриев Л.А. Житийные повести Русского Севера как памятники литературы XIII-XVII вв.: Эволюция жанра легендарно-биографических сказаний. — Л.: Наука, 1973. — С.259

<sup>93</sup>Мороз А.Б. Святые Русского Севера. Народная агиография — М.: ОГИ, 2009. — 528 с.

<sup>94</sup>Ромодановская Е.К. "Святой из гробницы": О некоторых особенностях сибирской и северорусской агиографии // Русская агиография: исследования, публикации, полемика. — СПб.: "Дмитрий Буланин", 2005. — С. 143-159.

<sup>95</sup>Панченко А.А. Иван и Яков необычные святые: "Крестьянская агиология" и религиозные практики в России. — М.: Новое литературное обозрение, 2012. — 448 с.

<sup>96</sup>Рыжова Е.А. Северорусская агиография в контексте традиционной народной культуры ("почему убитые громом - святые") // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера. — Петрозаводск: Музей-заповедник "Киж", 2003. — С.368 - 372.

Весомый вклад в изучение данной особенности внес российский исследователь С.А. Штырков, который на основании собранного им фольклорного агиографического материала и последующего его анализа, ввел весьма перспективный, на наш взгляд, термин "святые без житий"<sup>97</sup>. Предложенный термин призван подчеркнуть специфику восприятия данных святых в "народном" сознании. В большинстве случаев важнейшим фактором определяющим принадлежность персонажа к категории святых является наличие определенных, характерных аспектов земной жизни или мученической кончины. В случае же со "святыми без житий" агиография оттесняется на задний план, а само тело и исходящие от него чудеса приобретают первостепенное значение. Причем, в некоторых случаях биографические сведения о новоявленных угодниках и вовсе не появляются (как в случае с Евфимием Архангелогородским и Прокопием Устьянским, о которых даже "народная" традиция не сохранила практически никаких сведений). Таким образом, по мнению А.А. Панченко, в случае с "святыми без житий" речь идет не просто о мертвеце, а "о мертвеце "чужом" и "забытом", утратившим какую-либо социальную идентификацию"<sup>98</sup>.

Во-вторых, важным отличием, отделяющим "святого без жития" от классических святых, является странная, необычная и в то же время "напрасная" смерть. Конечно, этот пункт касается только тех случаев, когда "народная" традиция сохраняет или приобретает посредством мистических контактов со святым знания о его жизни и смерти.

В то время как "канонические" святые при жизни отличались особым религиозным рвением, вели аскетический образ жизни, а их смерть была либо блаженным переходом к Богу, либо мученичеством за веру<sup>99</sup>, смерть "святых

---

<sup>97</sup>Штырков С.А. "Святые без житий" и забудущие родители: церковная канонизация и народная традиция // Концепт чуда в славянской и еврейской традиции. — М.: "Пробел-2000", 2001. — С. 130-155.

<sup>98</sup> Панченко А.А. Иван и Яков необычные святые: "Крестьянская агиология" и религиозные практики в России. — М.: Новое литературное обозрение, 2012. — С.135.

<sup>99</sup>Дмитриев Л.А. Жанр северно-русских житий // Труды Отдела древнерусской литературы. - 1972. - № 27. - С.181

без житий" хотя и бывает иногда сопряжена со страданиями, однако вызваны они зачастую не религиозными, а бытовыми причинами. Так например, святые Иоанн и Иаков Менюжские умерли от несчастного случая, Артемия Веркольского убило молнией, по некоторым данным, Иаков Боровичский так же погиб от удара молнией<sup>100</sup>, Кирилл Вельский утонул в реке, Иоанн и Логгин Яренгские утонули в Белом море. Симеон Верхотурский и Афанасий Наволоцкий умерли от неизвестных болезней. Василий Мангазейский по ложному обвинению в воровстве был замучен до смерти, а о смерти Евфимия Архангелогородского и Прокопия Устьянского нет сведений, так же как нет данных и о их жизни.

Таким образом, мы видим, что хотя обстоятельства их смерти и сопряжены с определенного рода сверхъестественным причинами (подобнее об этом смотри ниже), они мало похожи на классическую кончину православного, и шире христианского праведника. Кроме того, после смерти святого, через некоторое время он сам является живым людям. Гроб святого выходит из земли, а он сам приходит к кому-нибудь во сне или наяву, требуя от живых определенных действий (перенос его тела) или даже прямо указывая на необходимость своего почитания (Симеон Верхотурский)<sup>101</sup>. Таким образом, зачастую "инициатива создания нового культа часто как бы исходит от самого умершего"<sup>102</sup>.

Последней, третьей особенностью, объединяющей все культы "святых без житий" является возраст большинства из них. Так, по мнению ряда исследователей, "святой без жития" зачастую представляются верующим ребенком, подростком или юношей. Е.А. Рыжова в своей статье "Жития праведников в агиографической традиции русского Севера" отмечает: "Если

---

<sup>100</sup>Голубинский Е.Е. История канонизации святых русской церкви. - М.: Университетская типография, 1903. - С.87.

<sup>101</sup> Литературные памятники Тобольского архиерейского домаXVIIвека / Изд. подг. Е.К. Ромодановская и О.Д. Журавель. - Новосибирск: Сибирский Хронограф, 2001. - С.257

<sup>102</sup>Панченко А.А. Иван и Яков необычные святые: "Крестьянская агиология" и религиозные практики в России. - М.: Новое литературное обозрение, 2012. - С. 135.

указание на отрочество в тексте письменного памятника отсутствует, то в устной традиции праведник осмысливается как отрок"<sup>103</sup>. И действительно "народная" традиция представляет отроками или юношами Иакова Боровичского, Кирилла Вельского, Гликерию Новгородскую, Артемия Веркольского, Иоанна и Иакова Менюшских, Василия Мангазейского и др.

Таким образом, подводя некоторый промежуточный итог нашему анализу феномена "святых без житий" мы хотим еще раз отметить три основные черты, которые по мнению современных исследователей отличают данные культы: отсутствие на начальном этапе почитания биографических данных о святом; обыденность его жизни, но необычность его смерти; малый возраст святых. Однако при более глубоком рассмотрении, все выглядит не так однозначно.

Возвращаясь к приведенному выше списку "святых без житий" мы можем выделить еще одну удивительную особенность. Практически все перечисленные святые и связанные с ними культы могут быть четко локализованы в исторических границах так называемого Русского Севера (костяк которого составляли Новгородские земли). Исключение, пожалуй, составляют только двое: Василий Мангазейский, культ которого был распространен на территории Западной Сибири, и Симеон Верхотурский мощи которого были явлены в селе Меркушино Верхотурского уезда (современная Свердловская область - Северный Урал)<sup>104</sup>. Однако мы не можем отрицать то значительное политическое, экономическое и культурное влияние, которое оказывали новгородцы на территории Западной Сибири и Северного Урала начиная с XII века<sup>105</sup>. А следовательно нельзя отрицать и возможность влияния

---

<sup>103</sup> Рыжова Е.А. Жития праведников в агиографической традиции Русского Севера // ТОДРЛ. - 2007. - №58. - С. 432.

<sup>104</sup> Байдин В.И. Св. Симеон Верхотурский - реальный человек: Жизнь, житийная легенда, почитание // Очерки истории и культуры города Верхотурья и Верхотурского края: (К 400-летию Верхотурья). - Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1998. - С. 114.

<sup>105</sup> Кочемазов В. И. Первые русские города Сибири. — М.: Стройиздат, 1978. —С. 19.

северорусских религиозных мотивов на "народную" религиозность сопредельных территорий.

Эту же особенность рассматриваемых нами святых отмечает и российский фольклорист А.Б. Мороз. "Святые без житий", по его мнению, "все севернорусские, что, видимо составляет специфику севернорусской агиографии"<sup>106</sup>.

Однако четкая территориальная ограниченность данного феномена вызывает еще большее удивление, если учесть, что о существовании культов "святых без житий" в других областях России, которые не находились в зоне непосредственного влияния севернорусской традиции, писала еще Ив Левин в своей статье от "Тела к культу". Так американская исследовательница сообщает о нескольких случаях обнаружения "неповрежденных тел", которые в последствие стали почитаться жителями как святые. Среди прочего, она отмечает, что в начале XVIII века безымянные мощи дважды были найдены на территории Полтавской губернии (в украинских местечках Сороцинцы и Лютенька), а в 1728 году и в селе Ильинское Юрьев-Польского уезда Владимирской губернии<sup>107</sup>.

Таким образом, по нашему мнению, преждевременно говорить о феномене "святых без житий" только как о явление севернорусской традиции, хотя и стоит отметить, что чаще всего данные о подобного рода святых, действительно встречались на территории Русского Севера.

Из этого мы можем заключить, что тот антропологический материал, которым мы оперируем в контексте исследования данного феномена, не может являться полным, и следовательно мы должны быть очень аккуратны с построением любого рода обобщений. Это касается и выделенных нами выше черт, которые свойственны данным культам. Постараемся вновь подробно рассмотреть их.

---

<sup>106</sup> Мороз А.Б. Святые русского Севера: Народная агиография. —М.: ОГИ, 2009. —С. 36.

<sup>107</sup> Levin E. From corpse to cult in early modern Russia // *Orthodox Russia: Belief and Practice under the Tsars*. — University Park: Pennsylvania State University Press, 2003. — P.94.



Действительно, мы не можем не согласиться, что существует целый ряд православных святых, прижизненная история которых довольно туманна, а сведения о их происхождении, родственниках и причинах гибели весьма скудны. Однако в представленном выше списке "святых без житий", на наш взгляд, включены разноплановые персонажи.

С одной стороны, о святом Прокопии Устьянском и Евфимии Архангелогородском ни официальный институт Церкви, ни "народная" традиция не сохранила никаких сведений. Неизвестно ни кем они были при жизни, ни причин их смерти, а их почитание было обусловлено только обретением нетленных мощей и посмертными чудесами. Так, например, почитатели Прокопия Устьянского, тело которого было явлено в селе Верюга, представляли его и в образе старца, и в образе юноши, и даже говорили о некоей женщине, которая, приходя во снах, призывала молиться святому<sup>108</sup>. В то же время степень доверия "неизвестному святому" иногда доходила до курьезов. Так Г.А.Веревкина в своей статье "О судьбе мощей праведного Прокопия Устьянского" указывает, что "наряду с мощами праведного Прокопия Устьянского в деревянной Рождественской церкви хранилась чудотворная икона святителя Николая Мирликийского, но, по свидетельству клира, в церковном архиве не было "никаких достопамятностей" о происходивших от нее чудесах"<sup>109</sup>. Таким образом, мы можем говорить, что в конкретной населенном пункте "святой без житий", о котором было ровным счетом ничего не известно, оттеснил разработанный и общепризнанный культ святого Николая.

Разумеется, решающим фактом в оказании предпочтений тому или иному святому в селе Верюга играли те чудеса, которые происходили от них. К "неизвестному" угоднику обращались с просьбами исцеления и именно к нему

---

<sup>108</sup> Панченко А.А. Иван и Яков необычные святые: "Крестьянская агиология" и религиозные практики в России. —М.: Новое литературное обозрение, 2012. —С.114.

<sup>109</sup> Веревкина Г.А. О судьбе мощей праведного Прокопия Устьянского // Святые и святыни северорусских земель: [Матер. VII науч. регион. конф.].—Каргополь: Каргоп. гос. историко-архитектурный и художественный музей, 2002. — С. 53.

возносили свои моления во время засухи или же, наоборот, во время чрезмерных ливней<sup>110</sup>. Таким образом, данный святой, как и аналогичный ему Евфимий Архангелогородский, представляется нам типичным "святыми без житий", ярко отображающий магические представления крестьян, их желание иметь работающие механизмы влияния на природу<sup>111</sup>.

С другой стороны, в списке "святых без житий" представлены и другие, информация о которых хоть и отрывистая, но имеется. В отличие от первых двух святых, о них всех известно из какого они сословия. У значительной части угодников известны имена их ближайших родственников (Параскева Пиренемская, Иван и Яков Менюжские, Гликерия Новгородская и др.), почти о каждом известны причины их смерти. Кроме того, важно отметить, что даже не о всех святых с самого начала утверждалось, что их прошлое никому не известно. Типичный "святой без житий" вначале являет свое тело, и только через какое-то время открывает свое имя и следовательно свою историю. В то же время при появлении тел ряда святых, верующие с самого начала были уверены, что знают, кто перед ними (Гликерия Новгородская, Мария из Сорочинцев)<sup>112</sup>. В какой-то степени это применимо и к истории Кирилла Вельского, имя которого было определено практически сразу после обнаружения его мощей.

Разумеется, мы не ставим под сомнение тот факт, что прижизненные истории и сведения о кончине святых были в последствие сконструированы самими верующими. Так Ив Левин в своей статье от "Тела к культу" указывает, что, например, поначалу Василия Мангазейского так же описывали по разному. Дмитрий Евтропиев увидел угодника в образе священника, а целовальник

---

<sup>110</sup>Веревкина Г.А. О судьбе мощей праведного Прокопия Устьянского // Святые и святыни северорусских земель: [Матер. VII науч. регион. конф.].—Каргополь: Каргоп. гос. историко-архитектурный и художественный музей, 2002. — С. 53.

<sup>111</sup>Райан В.Ф. Баня в полночь. Исторический обзор магии и гаданий в России. — М.: Новое литературное обозрение, 2006. — С.342

<sup>112</sup>Levin E. From corpse to cult in early modern Russia // Orthodox Russia: Belief and Practice under the Tsars. — University Park: Pennsylvania State University Press, 2003. — P.92.

Григорий Иванов - отрока. Так же визионеры разнились в своих описаниях цвета волос и формы лица святого<sup>113</sup>. В то же время при подобных же противоречиях "народная" традиция могла признать нового угодника и взрослым. Так в случае с Иаковом Боровичским Е.Е. Голубинский, ссылаясь по всей видимости на более позднюю традицию, указывает, что при жизни святой "был мирянин-крестьянин, ремеслом судовщик или бурлак"<sup>114</sup>, что казалось бы должно исключить юный возраст чудотворца. Однако же настоятель Валдайского Иверского монастыря архимандрит Иосиф, осматривая тело боровичского святого в марте 1919 года, писал, что при вскрытии раки были обнаружены "кости человека отрока, обложенные ватой"<sup>115</sup>. По мнению А.А. Панченко, на основании этого заявления и так же последующей переписки архимандрита Иосифа и викарного Тихвинского епископа Алексия, можно с уверенностью утверждать, что тело принадлежало ребенку или подростку, но не взрослому человеку<sup>116</sup>. Таким образом в случае со св. Иаковом произошло обратное действие, обнаруженное когда-то тело отрока впоследствии стало восприниматься как мощи взрослого святого.

Скорее всего подобное "становление" образа происходило со всяким безымянным чудотворцем. Однако это не отменяет того факта, что значительная часть "святых без житий" со временем стала четко ассоциироваться с младенцами или отроками. Отдельно на феномене святых детей мы остановимся в следующем параграфе.

---

<sup>113</sup>Levin E. From corpse to cult in early modern Russia // *Orthodox Russia: Belief and Practice under the Tsars*. — University Park: Pennsylvania State University Press, 2003. — P.91.

<sup>114</sup>Голубинский Е.Е. История канонизации святых русской церкви. - М.: Университетская типография, 1903. - С.87.

<sup>115</sup>Цит. по: Панченко А.А. Иван и Яков необычные святые: "Крестьянская агиология" и религиозные практики в России. —М.: Новое литературное обозрение, 2012. —С.104.

<sup>116</sup>Там же.С.104.

## 2.2. Святые дети. Православная традиция.

Как уже было отмечено нами выше, среди "святых без житий" достаточно много тех, кто умер еще в юные годы. Из 13 ключевых безымянных чудотворцев северорусской традиции (если признать, что Иоанн и Иаков Менюжские структурно выступают как одна фигура) семеро являются отроками/отроковицами или вообще младенцами. Кроме того, по сообщениям Ив Левин, девицей является и Мария из местечка Сорочинцы Полтавской губернии<sup>117</sup>.

При этом выделенную нами группу также нельзя признать однородной. Между образами святых детей наблюдаются значительные различия. Так первая группа, которую мы можем условно выделить, включает в себя тех, кто сознательно сделал в своей жизни выбор, определивший их дальнейшую святость. Сюда мы можем отнести Василия Мангазейского, который из-за ложных обвинений в воровстве был замучен до смерти, Иакова Боровичского - "отрока-мужа", который почитался за юродивого, и Марию из Сорочинцев, которая видимо так же приняла на себя подвиг юродства<sup>118</sup>. Все они сделали в своей земной жизни какое-то действие, осуществили некий выбор: св. Василий отказался выходить из церкви во время службы, хотя именно это было истолковано как доказательство его виновности, двое остальных святых сделали выбор в пользу юродства. В связи с этим, на наш взгляд, именно наличие в их жизни некого значимого действия больше роднит данных угодников с классическим образом святых, которые зачастую всегда оказываются в ситуации нравственного выбора, или же с благочестивыми библейскими образами (например, с Иосифом Прекрасным), чем со "святыми без житий" как таковыми.

---

<sup>117</sup> Levin E. From corpse to cult in early modern Russia // *Orthodox Russia: Belief and Practice under the Tsars*. — University Park: Pennsylvania State University Press, 2003. — P.94.

<sup>118</sup> Ibid. P.94.

В то же время вторая группа святых детей включает в себя тех, кто при жизни не совершил никаких особенных в нравственном или шире религиозном плане действий и, в силу своего юного возраста, даже не отличился особым благочестием. К таким угодникам могут быть отнесены Гликерия Новгородская, Артемий Веркольский, Иаков и Иоанн Менюшские и некоторые другие. Постараемся подробнее освятить ключевые моменты агиографических сказаний о них.

О святой Гликерии известно не много, что типологически роднит ее образ с образом "святых без житий". "В лето 7000 осьмидесятого (1571 - Н.Х.), месяца июля в 14, в понедельник, на Легощи улицы, за церквию святых мученик Фрола и Лавра, и обретоша гроб верх земли, и обретоша во гробе тело цело, <...>, девицу именем Гликерию"<sup>119</sup>. Правда в отличие от остальных безымянных святых, в истории обретения тела угодницы тут же упоминается "жена старая Настасия владыки Леониду", которая "помнила как тоя девицу тут провожали лет с пятьдесят"<sup>120</sup>. Она же рассказала, что зовут эту девицу Гликерией, и что она - дочь Пантелея, старосты Легощей улицы Новгорода. Таким образом, при обнаружении тела новой угодницы, жителям Новгорода казалось, что они знают, кто перед ними, и им не требовалось вступать в контакт с самой святой, чтобы узнать ее имя.

Нам трудно судить о причинах признания девицы Гликерии святой. Мы можем предположить, что первоочередную роль в формировании культа сыграло обнаружение того, что ее "тело цело". Однако исходя из материала, который мы рассмотрим ниже, мы можем заранее оговориться, что значение этой причины кажется нам преувеличенным.

О Артемии Веркольском, культ которого мы рассмотрим следующим, известно чуть больше. Образ этого святого привлекал к себе значительное

---

<sup>119</sup>Новгородские летописи (Так названные Новгородская вторая и Новгородская третья летописи) // Полное собрание русских летописей / под ред. А.Ф. Бычкова. — 2-е изд. — СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1879. — Т. 3. Вып. 2. — С.116

<sup>120</sup> Там же.

количество исследователей. Так в разное время о нем писали Ив Левин, Е.А. Рыжова, Н.В. Савельева<sup>121</sup>, А.А. Панченко и другие. Мы не будем детально расписывать историю формирования данного культа, потому что, как уже было сказано выше, работ посвященных ему существует значительное количество, однако отметим его ключевые особенности.

Во-первых стоит сказать несколько слов о земной жизни святого. Это был обычный ребенок, который как и любой крестьянин с раннего возраста стал помогать своим родителям по хозяйству. В 1545 г. двенадцатилетний Артем работал вместе со своим отцом в поле. Начавшаяся гроза привела ребенка в ужас. "Блаженный же ужасеся и от того великого ужаса и грома испусти дух, и предаст душу свою в руце Господеви"<sup>122</sup>. Жители Верколы, откуда была семья Артема, решили не хоронить будущего святого на освященном месте, поскольку "они тех убьеных громом или молниєю гнушаются"<sup>123</sup>. Его тело было оставлено в лесу, а спустя тридцать три года дьякон Никольской церкви Агафоник заметил в лесу таинственное сияние, которое, как в последствие оказалось, исходило от могилы святого. Тело Артемия перенесли к сельской церкви, однако особого интереса к обретенному телу жители не проявили. По информации Жития, обращения к святому начались только после того, как во время эпидемии "трясавицы", которая случилась в этом же году, сын некого Калинника получил исцеление благодаря кусочку бересты с гроба Артемия. "Калинник поведал о свершившемся жителям Верколы. С этого времени эпидемия прекратилась, а у гробницы Артемия начались исцеления".<sup>124</sup>

Во-вторых стоит отметить тот удивительный факт, что культ святого отрока очень скоро получил широкое распространение за пределами Русского

---

<sup>121</sup> Савельева Н.В. Заметки к литературной истории Жития Артемия Веркольского // От средневековья к Новому времени: Сб. статей в честь О.А. Белобровой. — М.: Индрик, 2006. — С.203-217.

<sup>122</sup> Цит. по: Дмитриев Л.А. Жанр северно-русских житий // Труды Отдела древнерусской литературы. — 1972. — № 27. — С.181

<sup>123</sup> Там же. С.254.

<sup>124</sup> Там же.

Севера и приобрел статус общерусского. Более того, о непродолжительной жизни святого было составлено Житие (т.е. в прямом смысле святым без жития Артемий не является), что еще раз подтверждает нашу мысль о необходимости аккуратного обращения со всевозможного рода обобщениями.

Обыденность жизни, компенсируется необычностью смерти святого.

Пытаясь дать ответ на причины установления почитания святого Артемия, Е.А. Рыжова в своей статье "Северорусская агиография в контексте традиционной народной культуры ("почему убитые громом - святые")" указывает на двойственное отношение к тем, кто был убит громом. С одной стороны многие народы признают их скрытыми грешниками, с другой они же предполагают, что причиной их смерти могли быть злые духи, спрятавшиеся в невинном теле от преследования небесных сил<sup>125</sup>. Однако исследовательница не указывает при каких условиях начинает преобладать одна или вторая парадигма отношения к убиенному, когда он считается грешным, а когда святым. На примере же Артемия Веркольского, в истории обретения мощей которого проявились обе парадигмы, мы можем отметить, что причиной признания святости, насколько мы можем судить, стало чудесное обретение его тела в совокупности с последующими чудесами от него. Это же отмечает и А.А. Панченко: "Мне, однако, кажется, что в сложении его культа первостепенную роль играли не история гибели мальчика, но обстоятельства обнаружения его тела, а также исцеление жителей Верколы от эпидемии"<sup>126</sup>. Таким образом, возвращаясь к истории святой Гликерии мы можем предположить, что ее культ также стал формироваться только после чудес, которые случились у ее гроба. И действительно, в Новгородской летописи, в которой упоминается случай обретения мощей святой Гликерии отмечается, что сразу после того, как она была перезахоронена, "Бог простил отроча четыре года, сына подьячего Сувора

---

<sup>125</sup> Рыжова Е.А. Северорусская агиография в контексте традиционной народной культуры ("почему убитые громом - святые") // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера. — Петрозаводск: Музей-заповедник "Кижи", 2003. — С.368 - 372.

<sup>126</sup> Панченко А.А. Иван и Яков необычные святые: "Крестьянская агиология" и религиозные практики в России. — М.: Новое литературное обозрение, 2012. — С. 112

Богдана, а имя ему Агафон, и звонили у владыки того дни в колокола весь день"<sup>127</sup>.

Последний культ, который мы выделили в условную вторую группу, это культ святых отроков Иоанна и Иакова Менюшских. Феномен данного культа также хорошо разработан в отечественной и зарубежной историографии<sup>128</sup>. Исследованию данного культа посвящена работа А.А. Панченко "Иван и Яков - необычные святые: "Крестьянская агиология" и религиозные практики в России". В свою очередь данный культ имеет ряд особенностей, которые отличают его и от первой группы и от двух других святых второй группы. Для того, чтобы выделить их кратко перескажем основные пункты "Сказания о святых Иоанне и Иакове Менюжских чудотворцев".

В отличие от классических "святых без житий", черты которых несут в себе и образы святой Гликерии и святого Артемия, повествование о святых начинается не с обнаружения их мощей (как например у святой Гликерии или Кирилла Веркольского), а с истории их рождения и последующей страшной смерти. Братья Иоанн и Иаков родились в благочестивой крестьянской семье Исидора и Варвары. К моменту трагических событий детям было пять и три года соответственно. Однажды братья увидели, как их отец убивает барана, и решили обыграть это событие, в ходе чего Иоанн случайно убил своего брата. После этого, испугавшись наказания, он спрятался в печку. Их мать и отец, придя домой, обнаружили мертвого Иакова и пришли в ужас. "Егда же и другого нигде не обретоша, плачь на плачь и рыдание к рыдание приложиша"<sup>129</sup>. Не сумев найти Иоанна, мать решила разжечь огонь в печи и через какое-то время, после того как все дрова в печи сгорели, она обнаружила

---

<sup>127</sup> Новгородские летописи (Так названные Новгородская вторая и Новгородская третья летописи) // Полное собрание русских летописей / под ред. А.Ф. Бычкова. — 2-е изд. — СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1879. — Т. 3. Вып. 2. — С.116-117

<sup>128</sup> В разное время об этом писали: Е.Е. Голубинский, Ив Левин, Д.Б. Терешкина

<sup>129</sup> Панченко А.А. Иван и Яков необычные святые: "Крестьянская агиология" и религиозные практики в России. — М.: Новое литературное обозрение, 2012. — С. 320



там своего сына, который угарел. Тело же его оказалось нетронутым огнем. Младенцы были похоронены на освещенном кладбище, однако вскоре ("по малых же днях по погребении"<sup>130</sup>) их "гробики" чудесным образом объявились, плавающими на местном озере. При этом как и в случае со святой Гликерией и со святой Марией из Сорочинцев, охотники, которые обнаружили гробики сразу определили кто перед ними: "и познаша те гробы, яко недавно погребенные помянутых сих отроков"<sup>131</sup>. Гробы были возвращены на погост при церкви Николая Чудотворца, но отроки явились во сне тем охотникам, которые их обнаружили, и потребовали положить свои тела "в пустом оном месте на Менюши, где в мимошедшая времена бысть монастырь"<sup>132</sup> (сравни с историей Артемия Веркольского, которого из "пустого места в лесу" переносят к церкви). Тела святых перенесли к разрушенному монастырю, а над местом их погребения была построена часовня. После чего у могилы святых стали происходить исцеления.

Постараемся проанализировать данное повествование. Во-первых, святые - это дети, умершие при странных обстоятельствах. Иоанн убил Иакова, однако обнаружение его нетронутым огнем тела, по мнению жизнеописателя святых, свидетельствовало о том, что он был не виновен в смерти брата. Во-вторых, после похорон "гробики" святых покидают свои могилы и оказываются в ином месте (на озере). Их хотят вернуть на освященное место, однако они предпочитают "пустое место" разрушенного монастыря. Стоит отметить, что по свидетельству этнографов и фольклористов разрушенные бывшие сакральные места, обычно воспринимаются человеком негативно. Так, например, А.Б. Мороз отмечает, что "брошенная церковь воспринимается как место, где *пугает*"<sup>133</sup>. Таким образом святые выбрали для своего упокоения не просто

---

<sup>130</sup>Панченко А.А. Иван и Яков необычные святые: "Крестьянская агиология" и религиозные практики в России. — М.: Новое литературное обозрение, 2012. — С. 321

<sup>131</sup> Там же.

<sup>132</sup> Там же.

<sup>133</sup>Мороз А.Б. Святые русского Севера: Народная агиография. —М.: ОГИ, 2009. —С.100.

некое пограничное место (освященный погост), но место, которое в "народном" сознании воспринимается как пугающее.

Своеобразная своевольность этих святых отмечает и в культовых практиках, посвященных братьям. Так, например, известны несколько групп преданий посвященных посмертной жизни братьев в качестве святых. Две из них, на наш взгляд, особенно перспективны в нашей работе. Первая группа включает в себя различные вариации истории о девочке, которую прокляла мать ("чтоб тебя черные унесли"). После этого девочка убежала из дома, и больше никто не мог ее найти. Однако, когда уже все потеряли надежду найти ее, девочка чудесным образом оказалась в запертой родительской избе. Когда ее спросили, как она выбралась, девочка ответила, что ее "принесли два мальчика на руках: они пели все "Отчу" и посадили на лежанку"<sup>134</sup>. Жителями села "мальчики" были идентифицированы как святые братья Менюжские. Вторая история повествует о том, что при купании (обрядовая практика погружение детей в воду озера, где были явлены гробики Иоанна и Иакова, для исцеления) из специально оборудованной купальни исчезает ребенок. Одни информаторы говорят, что он просто "пропал", другие, что "ево отроки унесли"<sup>135</sup>. При этом такая гибель/исчезновение ребенка, по "народным" представлениям, не является причиной для печали: "не плачь - отроки унесли ево"<sup>136</sup>.

Таким образом, мы можем заметить, что данные святые ведут себя совершенно непредсказуемым образом. Они спасают девочку, которая была фактически отдана родителями нечистой силе, при том, что никто не призывал к помощи святых братьев, с другой стороны Менюжские святые забирают к себе (фактически убивают) детей, которых привезли на их озеро с целью получить исцеление. Таким образом, в отличие от остальных православных

---

<sup>134</sup>Панченко А.А. Иван и Яков необычные святые: "Крестьянская агиология" и религиозные практики в России. — М.: Новое литературное обозрение, 2012. — С.372

<sup>135</sup>Там же. С.377

<sup>136</sup> Там же.

святых, с которым "народная религия" привыкла и научилась "договариваться" по средством исполнения определенных магико-ритуальных действий (отказ от работы в дни святых, исполнение "заветов", посещение святых мест и т.д.), "договориться" с Иваном и Яковом оказывается весьма проблематично. В ситуации с гибелью детей в купальне, удивительным выглядит тот факт, что некоторая доля людей, приходящих за поддержкой к святому, не только не получает от него каких-то благ, но еще и гибнет в процессе выполнения традиционного обряда поклонения. Из этого следует, что даже при точном исполнении ритуальных предписаний (комплекс ритуальных мер), святые сами оставляют за собой решение не только кому давать исцеления, но и кого забирать с собой (при этом информаторы не отмечают наличие каких либо грехов или проступков у детей, которые пропадают).

Эту особенность подчеркивает и сам А.А. Панченко. Так в своей работе "Иван и Яков" исследователь суммирует: "Вместе с тем, как мне кажется, эта история также указывает на специфический статус Иоанна и Иакова, воспринимаемых местными жителями в качестве потусторонних существ, причастных не только к миру "божественному" и "святого", но и к населенной опасными демонами сфере "чудесного"<sup>137</sup>. Конечно же стоит отметить, что "специфический статус Иоанна и Иакова" не уникален, и проявляется в той или иной степени и в других "народных" культах.

Перспективным для нашего исследования кажется образ другого святого ребенка - святого Боголепа Черногоярского. Хотя выбранных нами святых разделяет значительное территориальное и временное пространство (культ Боголепа Черногоярского распространен на территории Астраханской области, а эпоха его становления это не XVI век, как в случае с Менюшскими братьями, а XVII столетие), в то же время между ними много общего. Святой Боголеп родился в семье боярина Якова Лукича Ушакова, который в 1651 году (через 4 года после рождения будущего святого) был назначен воеводой в Черный Яр

---

<sup>137</sup> Панченко А.А. Иван и Яков необычные святые: "Крестьянская агиология" и религиозные практики в России. — М.: Новое литературное обозрение, 2012. — С.261.

(нынешняя Астраханская область). В 7 лет у ребенка открылась язва на ноге, однако во время болезни отроку явился ангел, после чего болезнь ребенка прошла. Однако вскоре его поражает новая болезнь - "чечуй" (язва на губах и лице). После этого к воеводе в дом приходит странствующий монах, посмотрев на которого отрок захотел и сам совершить постриг. Стать монахом было возможно только с 10 лет, а маленькому Боголепу было всего семь. Родители до конца пытались отсрочить исполнение детского желания, однако перед самой смертью отрок принимает схиму. На какое-то время ему становится легче, однако вскоре он все-таки умирает. Впоследствии на месте его захоронения была построена Церковь Вознесения, один из пределов которой, в честь Иоанна Воина, располагался прямо над могилой отрока.

В глаза бросаются несколько типологических параллелей. Ранняя смерть, сопровождающаяся странными обстоятельствами (продолжительная болезнь, которая то отступала, то усиливалась; невозможность излечиться до конца) и переступание через правило или закон (ранний постриг). При этом стоит отметить и о "своевольности" святого. В 1847 году из-за подмыва берега, Вознесенская Церковь подверглась опасности разрушения. Ее разобрали, однако не решались приступить к извлечению гробницы отрока. После получения благословения духовных властей (1851), гроб был поднят на поверхность, однако, по преданию, как только городской голова принял его на руки, гробик выскользнул и упал в реку. По другим сообщениям, гроб ушел в воду еще до начала работ по его извлечению<sup>138</sup>.

Конечно же, история с уходящей святыней не является уникальной для православной традиции. В различных повествованиях та или иная святыня исчезает, улетает по воздуху, уплывает от недостойных, мощи могут истлевать от прикосновения нечестивцев<sup>139</sup>. Однако могла ли "народная" традиция

---

<sup>138</sup>Преподобный отрок Боголеп Черноярский //Ахтубинская епархия: [сайт]. URL: <http://www.ahtuba-eparhia.ru/#!otrokbogolep/cmow> (дата обращения: 27.04.2016).

<sup>139</sup>Подробнее см.: Stark, L. Peasants, Pilgrims, and Sacred Promises: Ritual and the Supernatural in Orthodox Karelian Folk Religion / L. Stark. — Helsinki: Finnish Literature Society, 2002. — 229 p.

рассматривать благословленную церковными властями попытку перенесения мощей святого как святотатство? В добавок ко всему, с этого момента (однако нам кажется, что этот аспект культа святого Боголепа существовал и раньше) святому отроку начинают молиться об обретении тел утонувших людей<sup>140</sup> (т.е. и самоубийц и пропавших без вести/исчезнувших; сравни с исчезнувшей девочкой). Таким образом, святой Боголеп так же, как и святые отроки, сам определяет свое местонахождение, сам, без молитв к нему, принимает решения о защите кого-то или чего-то (защищает от нашествия татар оставленный горожанами Черный Яр<sup>141</sup>). Более того, святой занимает и определенное пограничное положение как со сферой "святого", так и со сферой "демонического" (находит тела утопленников).

Есть, разумеется, и ряд отличий между этими двумя образами. Так нам не удалось найти историй, в которой сам святой забирает кого-либо с собой. В отличие от святых братьев, свой гнев Боголеп направляет только против врагов Астраханского края. Также в истории святого отсутствуют образы чудесного явления его мощей (однако есть образ чудесного исчезновения), и последующего их узнавания, что свойственно "святым без житий". Однако наличие данных отличий, на наш взгляд, может быть отнесено к влиянию местных, локальных религиозных традиций.

Таким образом, мы можем предположить, что на ряду с комплексом представлений о "святом без жития" параллельно существовал и комплекс представлений о святом ребенке, умершем странной смертью. При этом, стоит отметить, что подобные представления проявляются и в новейшей истории. Стоит хотя бы вспомнить культ отрока Славика Чебаркульского, появившийся на рубеже XX и XXI веков, в образе которого проявляются выделенные нами

---

<sup>140</sup> Преподобный отрок Боголеп Черноярский // Ахтубинская епархия: [сайт]. URL: <http://www.ahthubia-eparhia.ru/#!otrokbogolep/cmow> (дата обращения: 27.04.2016).

<sup>141</sup> Романова А.А., Андроник (Трубачев), иером. Боголеп Черноярский // Православная энциклопедия / под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. — М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2002. — Т. 5. — С.456

характеристики: странная смерть (от продолжительной болезни), ранний возраст (10 лет), отсутствие прижизненного признания святости.

Разумеется, список святых, которые могут быть отнесены к последнему комплексу представлений не ограничивается святыми Иоанном и Иаковом или святым Боголепом. Похожие черты также могут быть усмотрены и у таких святых как святой князь Федор Новгородский (в возрасте 14 лет умер перед собственной свадьбой от неизвестных причин), святой Дмитрий Углицкий, в какой-то степени святые благоверные князья Борис и Глеб. Однако в данном исследовании мы не будем затрагивать данные образы, поскольку у нас велики основания полагать, что в основе становления этих культов лежат в первую очередь политические, а не религиозные мотивы (и уж тем более не мотивы, связанные с "народной" религиозностью).

### 2.3. "Необычные" святые в исламе.

Несколько иначе обстоит дело с "необычными" святыми в исламской "народной религиозности". Как уже было отмечено нами выше (1 глава, 2 параграф) культ святых в исламе не признается духовенством, а потому не имеет никакого институционального оформления, оставаясь замкнутым в рамках "народной" культуры. С одной стороны такое положение культа святых приводит к сохранению многообразия мифологических представлений и форм поклонения (генетически связанных, с более ранними, архаическими воззрениями), что было бы не возможно при наличие четких агиографических канонов и образцов. С другой стороны в связи с отсутствием некоего общепринятого стандарта жизни святого и способа поклонения ему, мы не можем говорить о наличие так называемых необычных святых. Сам по себе "народный" культ святых в исламе является тем самым феноменом, который выходит за рамки официальных религиозно-правовых представлений.

Таким образом сложно говорить о неких "необычных" святых в мусульманской "народной религиозности". В рамках нашей работы мы можем только разобрать ряд примеров "народных" культов, которые на наш взгляд не вписываются в общие, магистральные представления о мусульманском святом характерные для "народной" культуры. Однако и при таком подходе мы можем столкнуться с рядом сложностей, поскольку мусульманские "народные" представления не представляют собой некоего целостного единства и варьируются в соответствие с культурной традицией того или иного этноса, исповедующего ислам.

Говоря о святых нетипичных для мусульманской "народной" культуры, мы вновь должны вернуться к предложенному нами объяснению механизма наделения "святостью" того или иного умершего. Как было отмечено раньше, нам кажется обоснованным предполагать, что святым признается тот человек, который, по мнению окружающих, при жизни реализовал свою данную от рождения жизненную силу (казах. *қасиеті*; тат. *аурак*). Таким образом может

быть объяснена та многочисленность групп людей, которые признаются за святых в "народном исламе". Таким образом, мы можем предположить, что нетипичным для "народной" культуры будет такой святой, который не смог при жизни реализовать свою силу. Однако такое предположение кажется нам весьма сомнительным, поскольку сложно представить, что объектом поклонения может быть избран предмет, заранее определенный, как не имеющий магической силы.

Здесь необходимо вновь обратить внимание на этнографический материал, собранный Ингой Владимировной Стасевич, и на выводы, сделанными на его основании. Так в своей статье "Практика поклонения сакральным объектам и предметам в традиционной и современной культуре казахов и киргизов (в контексте изучения культа святых)" на основании казахского материала исследовательница выделяет понятие аруақ, которое означает духа предка, "заступника всех живых перед Богом"<sup>142</sup>. При этом, замечает исследовательница, чем сильнее человек реализовал свою жизненную силу (*қасиеті*), тем сильнее будет его аруақ, тем значительней будет помощь от него. По этой причине "в категорию аруақов не входят те, кто умер, по представлению носителей традиции, «неправильной», «несвоевременной» смертью: дети, молодые люди, самоубийцы"<sup>143</sup>. В связи с этим в казахской "народной" культуре понятия *аруақ* и *әулие* рассматриваются как взаимодополняющие, после смерти *әулие* обычно становится *аруақом*.

В то же время у более исламизированного, чем казахи, среднеазиатского народа - киргизов, понятие аруақ, по замечанию И.В. Стасевич, трансформировалось в *арбак* и стало обозначать "дух любого умершего

---

<sup>142</sup>Стасевич И.В. Практика поклонения сакральным объектам и предметам в традиционной и современной культуре казахов и киргизов (в контексте изучения культа святых) // Центральная Азия: традиция в условиях перемен. —СПб.: МАЭ РАН, 2012. —Вып. 3. — С. 281.

<sup>143</sup>Там же.



человека"<sup>144</sup>, что автоматически лишило это понятие сакральной силы. К киргизскому *арбаку* уже не обращаются за помощью, четко отделяя его от святого *дулие*.

В то же время у других мусульманских народов России мы уже не встречаем такой простой системы. Так у сибирских татар, в частности заболотных, в силу их долгой географической изолированности от других этно-религиозных групп, сохранились сложные представления о душе. Так понятия силы, передающейся в роду, и души, которая после смерти берет на себя заботу о всех членах рода, у сибирских татар были заменены трехчастной моделью "жизнеобеспечивающих начал". Такая модель включает в себя три составляющие: *чан*, *рух*, *эрвах*, где *чан* - это личная душа человека, которая после смерти "выходит наружу", *рух* - это душа, переходящая в душу потомков, и *эрвах* (ср. кирг. *арбак* и казах. *аруак*), душа-призрак, который является после смерти<sup>145</sup>. При этом Г.Ш. Файзулина, на основании собранного ей полевого материала, отмечает также существование понятия аурак - нематериальное воплощение внутренней силы человека. При этом термины *ауракиаврах*, по ее мнению, взаимозависимы: *аурак* после смерти превращается в *аврах*<sup>146</sup>. Однако нам видится, что данные два понятия изначально не были так четко противопоставлены друг другу и до сих пор рассматриваются как взаимозаменяемые у ряда мусульманских тюркоязычных народностей Сибири. М.А. Карусенко, в указанной выше статье, рассматривая определение сущности Юло, приводит следующие слова информатора: "Юло – то же самое, что и

---

<sup>144</sup>Стасевич И.В. Практика поклонения сакральным объектам и предметам в традиционной и современной культуре казахов и киргизов (в контексте изучения культа святых) // Центральная Азия: традиция в условиях перемен. —СПб.: МАЭ РАН, 2012. —Вып. 3. — С. 285.

<sup>145</sup>Карусенко М. А. Душа/жизненная сила в традиционных представлениях западносибирских татар: проблема исторического генезиса // Вестн. Том. гос. ун-та. История. —2013. —№4 (24). —С.58.

<sup>146</sup>Файзулина Г.Ш. Обряды переходного цикла у заболотных татар // Народы Сибири. Кн.3: Сибирский этнографический сборник. — М.: Наука, 1997. —С. 255-256.

Аурак. Юло – это призрак. Когда человек умер и его завернули уже в белый саван, его призрак – весь в белом, начинает летать, это и есть Юло"<sup>147</sup>.

Интересно также отметить традиционные представления о душе и ее посмертном существовании у татар-мишарей. Развиваясь в непрерывной связи с другими мусульманскими народами, в отличие от заболотных татар мишари сформировали более простую систему и более исламизированную систему воззрений о жизненной силе человека. Так в их представлении у человека была только одна душа, однако от того, как он жил зависело, какую форму эта душа примет после смерти. Так душа обычного человека – *жан* после смерти незримо присутствует в родном доме в течении сорока дней, после чего покидает его, являясь или во снах (это свидетельствует о том, что предок чем-то не доволен в поведение своих потомков) или в виде сущности *кот*, которая приходила в дом в образе летающего существа (птицы, бабочки, мухи)<sup>148</sup>. В тоже время, по представлениям татар-мишарей, душа самоубийцы не возвращалась к хозяину после смерти, оставаясь на земле в виде сущности *врэк*. У колдуна же вместо души, которую, по поверьям он при жизни отдавал шайтану, имелась сущность *убыр*, которая продолжала существовать на земле после смерти тела<sup>149</sup>. И *врэк* и *убыр* приносят много несчастья оставшимся в живых членам общины. Они пьют кровь скота, сбивают с пути путников, насылают болезни. Подобные воззрения существовали так же и у ряда западносибирских групп татар и башкир<sup>150</sup>.

Таким образом, подводя промежуточные итоги, мы должны отметить, что несмотря на различия в представлениях о жизненной силе человека, душе и ее посмертном существовании у различных мусульманских народов России, у

---

<sup>147</sup>Файзуллина Г.Ш. Обряды переходного цикла у заболотных татар // Народы Сибири. Кн.3: Сибирский этнографический сборник. — М.: Наука, 1997. С. 255-256.

<sup>148</sup>Аббас Аль Матари, Хасан Али Представления о душе в традиционном мировоззрении татар-мишарей Мордовского края // Современные наукоемкие технологии. — 2007. — №8. — С.60.

<sup>149</sup> Там же.

<sup>150</sup>Руденко С. И. Башкиры. Историко-этнографические очерки. —М.-Л.: Издательство Академии наук СССР, 1955. — С.321.

всех у них существуют представления о святых, как о людях наделенных некой силой. В то же время те персонажи, которые при жизни свою силу реализовать не смогли (колдун, отдавая свою душу шайтану, реализовывал не свою силу, а силу сущности *убыр*) не могут обладать святостью, поскольку вовсе исключаются из социального поля община. Подобные мертвецы или просто теряют право быть причисленными к духам-предкам (у казахов), или же их посмертное существование объявляется опасным для живых членов сообщества (татары, башкиры). Исходя из подобной логики, мы можем предположить, что наше исследование должно столкнуться с проблемой полного отсутствия святых детей или подростков, поскольку ребенок так же может быть рассмотрен, как персонаж не реализовавший свою силу при жизни<sup>151</sup>.

Однако подобное утверждение хотя в целом и соответствует реальному положению дел в "народном" исламе, в то же время так же может быть поставлено под сомнение, если принять во внимание ряд детских персонажей и связанных с ними культов, которые имеют место в мусульманской "народной" религиозности.

Интересным для нашего исследования нам видятся несколько фигур: двое безымянных святых из Оренбургской области, девочки Мугульсум-кыз и Гульсум-кыз из города Астрахани, две незамужние девушки Фатима и Гайша.

В-первую очередь, необходимо остановиться на персонах двух безымянных святых из Восточного Оренбуржья, одного из традиционных мест проживания башкир. О них в своих статьях сообщает уфимская исследовательница Ю.А. Абсалямова. Первый святой покоится в могиле у деревни Миртирек. По преданию, которое приводит исследовательница, святой

---

<sup>151</sup>Как известно, в традиционных представлениях тюркских народов (как и большинства других) дети и подростки не являются полноправными членами социума. Подробнее см.: Берсенева Н.А. Гендерный анализ детских погребений в древних обществах: теоретические подходы, проблемы и перспективы // Культура как система в историческом контексте: опыт Западно-Сибирских археолого-этнографических совещаний: мат. XV Междунар. Зап.-Сиб. арх.-этнограф. конф. — Томск: Аграф-Пресс, 2010. — С. 107–110.

был мальчиком 10-13 лет, заживо погребенном у вышеуказанной деревни<sup>152</sup>. Второй святой, похороненный у деревни Гумарово, так же был весьма молод, считается, что на момент смерти ему было 14 лет. "Последний, как рассказывают информаторы, - пишет исследовательница, - пас овец и очень проголодался. Ему встретился старик, но не успел принести еду – мальчик лишь произнес «Я голоден» и умер на молитвенном коврике (намазлыке) старика"<sup>153</sup>.

К сожалению, иной информации об этих двух святых нет. Однако как отмечает сама исследовательница подобная ситуация вообще характерна для мусульманской "народной" культуры данного региона. "В большинстве случаев население не знает, кем был святой, которому принадлежит могила, в какой период времени он жил"<sup>154</sup>, - пишет Ю.А. Абсалямова. Таким образом, как это не парадоксально, пусть в весьма малом виде, но наличие данных об этих двух святых может свидетельствовать о некоем исключительном положении эти культовых мест. Из российского материала мы можем привести и другие сюжеты, типологически схожий с историями об этих двух святых. Речь идет об истории происхождения источников Ай-Настаси в Крыму и источника *зямлату* поселка Балезино (Удмуртская Республика).

Данные о первом источнике и "народных" представлениях, связанных с его появлением, мы можем почерпнуть из работ крымоведа И.М. Коваленко. В своей работе "Священная природа Крыма. Очерки культово-природоохранных традиций народов Крыма" исследователь приводит следующую историю возникновения источника: "Народная молва донесла предание о храброй девочке Анастасии, которая, спасая свое стадо, погибла в пещерах Качи-Кальена от лап живших здесь страшных чудовищ и змей. Такого ужаса не выдержала скала и похоронила под своими обломками всех чудовищ. А поутру

---

<sup>152</sup> Абсалямова Ю.А. Аулия зыяраты: к вопросу о культе святых у башкир (на материалах Восточного Оренбуржья) // Исламская цивилизация в Волго-Уральском регионе. Материалы III международного симпозиума. — Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2008. — С. 208.

<sup>153</sup> Там же.

<sup>154</sup> Там же.

из безжизненной скалы начала сочиться струйка родниковой воды - то плакал Качи-Кальен по загубленной детской душе. С тех пор источник в Качи-Кальене, получивший название "Святая Анастасия", считается "священным" и до сих пор остается одним из самых почитаемых в Крыму"<sup>155</sup>.

Разумеется, своему происхождению культ Ай-Настаси, как это явствует из его названия, обязан христианским народностям Крыма, которые проживали здесь задолго до исламизации этого региона. Более того, некоторые исследователи, как например А.А. Щепинский, указывали на значительное влияние на систему сакральных локусов полуострова еще более ранней кизил-кобинской культуры (IX-II в до н.э.)<sup>156</sup>. Однако нам кажется интересным не вопрос генезиса данного культа святого источника как такового, а исследование образов, которые связывались в "народной" культуре с данным сакральным локусом. Особенно это выглядит интересно, если учитывать, что христианский по своему происхождению культ "почитали не только местные греки-христиане, в наибольшем количестве собиравшиеся здесь 22 декабря, но и татары"<sup>157</sup>. Само собой такая практика не видится нам уникальным явлением, феномен совместного поклонения различных религиозных групп одному объекту присутствует во множестве регионов. Здесь нам важно отметить тот факт, что предыстория возникновения источника (гибель маленькой девочки, которая спасала свое стадо; ср. с мальчиком у д. Гумарово, который умер от голода) не вызывала отторжения у представителей мусульманской "народной" культуры.

Более того, предания в которых сообщается, что причиной появления того или иного источника стала трагическая гибель ребенка так же не чужды мусульманской "народной" культуре. Так например, у поселка Балезино

---

<sup>155</sup>Коваленко И. М. Священная природа Крыма. Очерки культово-природоохранных традиций народов Крыма. — Киев: КЭКЦ, 2001. —С.88.

<sup>156</sup>Щепинский А. А. Красные пещеры. — Симферополь: "Таврия", 1987. — С.35

<sup>157</sup>Коваленко И. М. Священная природа Крыма. Очерки культово-природоохранных традиций народов Крыма. — Киев: КЭКЦ, 2001. —С.88.

существует источник *зямлат*, который особо почитается местными чепецкими татарами. Предание о его происхождении приводит Е.В. Попова в своей статье "Гординский надгробный камень "святая могила" - памятник чепецких татар и бесермян". Со слов информатора на месте источника когда-то был заживо погребен незаконнорожденный ребенок: "Это сестра мне рассказывала. ... Была одна девушка сирота, у нее никого не было. И один парень, с ним она дружила. Ну, называем мы ее Фатима. Имя ее не помнят. Она забеременела. Это зямлат, зямлат сякыр - это по-татарски. На том месте гора высокая, зелено.... Она стала там рожать... Ребенок родился, а она, испугавшись, начала разгребать руками землю, положила туда ребенка. Положила ребенка, спрятала и ушла.... Место было сухое. После того как она в забытии зарыла новорожденного, оттуда журча, побежала вода"<sup>158</sup>. При этом важно отметить, что сами информаторы указывают, что имя Фатима - это не настоящее имя женщины, которая убила своего ребенка: "Ну, называем мы ее Фатима. Имя ее не помнят"<sup>159</sup>. Е.В. Попова предполагает, что девушку назвали так условно "как всех женщин, в память которых читается молитва, но их имена забыты или неизвестны читающему"<sup>160</sup>.

В контексте данной работы так же интересны две пары святых из Астраханской области. Первая пара - это две девочки гадалки: Мугульсум-кыз и Гульсум-кыз, могилы которых расположены во дворе одного из домов на территории самого областного центра. К сожалению, о них известно немного. Девочки происходили из татарской семьи, были провидицами, предсказывали будущее<sup>161</sup>. В целом почитание этих девочек кажется нам вполне понятным в контексте того понимания концепта "святости", который мы предложили в первой главе. Эти девочки в раннем возрасте проявили себя как визионерки, чем и снискали себе подобное расположение.

---

<sup>158</sup> Попова Е.В. Гординский надгробный камень "святая могила" - памятник чепецких татар и бесермян // Культурные памятники Камско-Вятского региона. — Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2004. — С. 175-176.

<sup>159</sup> Там же. С.176.

<sup>160</sup> Там же.

<sup>161</sup> Сызранов А.В. Культ мусульманских святых в Астраханском крае // Этнографическое обозрение. — 2006. — № 2. — С. 139.

В то же время другая рассматриваемая нами пара кажется нам более перспективной для исследований. Она включает в себя двух молодых девушек (незамужних): Гайшу и Фатиму. О них так же практически ничего не известно кроме одного факта, они обе умерли от зубной боли<sup>162</sup>. Если учесть, что с большой долей вероятности мы можем предположить, что указанные выше имена этих святых так же возможно были домыслены уже намного позже (как и имя Фатима, о чем мы указывали выше, имя Гайша (Аиша) может рассматриваться, на наш взгляд, как собирательное имя), то оказывается, что единственная информация о них касается причин гибели молодых девушек. При этом мы с трудом можем представить, чтобы зубная боль/болезнь зубов могла бы рассматриваться как признак связи с сакральным миром. Разумеется, подобное утверждение будет справедливо только в том случае, если не рассматривать смерть от зубной боли как форму проявления шаманской болезни. Однако на данный момент нам не известны подобные случаи ассоциирования зубной боли и шаманской болезни в "народных" представлениях тюркских или иных народов.

Также мы должны оговориться, что хотя и приведенные нами выше примеры свидетельствуют о наличии в мусульманской "народной религиозности" культов, в центре которых стоят персонажи, не реализовавшие в полной мере свою жизненную силу, они скорее являются нетипичными, нехарактерными для религиозных воззрений мусульманских народов России. В этой связи, нам кажется, важным вспомнить историю происхождения рода Ашина, от которого, по преданию, происходят все тюркские народности. Одним из первых, кто опубликовал это предание стал дореволюционный востоковед и путешественник, один из основоположников русского китаеведения Никита Яковлевич Бичурин. Так в своей работе "Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена" Н.Я.

---

<sup>162</sup>Сызранов А.В. Культ мусульманских святых в Астраханском крае // Этнографическое обозрение. — 2006. — № 2. — С. 140.

Бичурин приводит ее в таком виде: "Предки тукуюского Дома обитали от западного моря на запад и одни составляли аймак. <...> Впоследствии сей род был разбит одним соседним владетелем и совершенно истреблен. Остался один десятилетний мальчик. Ратники, видя его малолетство, пожалели убить его: почему, отрубив у него руки и ноги, бросили его в травянистое озеро. Волчица стала кормить его мясом. Владетель, услышав, что мальчик еще жив, вторично послал людей убить его. Посланные, увидя мальчика подле волчицы, хотели и ее убить. <...> В горах находится пещера, а в пещере есть равнина, поросшая густою травой на несколько сот ли окружностью. Со всех четырех сторон пещеры лежат горы. Здесь укрылась волчица и родила десять сыновей, которые, пришедшие в возраст, переженились и все имели детей. Впоследствии каждый из них составил особый род (В подлиннике: прозвание - ком. Бичурина). В числе их был Ашина, человек с великими способностями, и он признан был государем"<sup>163</sup>. По мнению российского исследователя Н.Н. Серегина, это единственное упоминание о подростке в письменных источниках, связанных с тюркским культурным общностью<sup>164</sup>. Однако же мы должны отметить, что и в "народных" представлениях данный персонаж не пользуется особым почитанием, в отличие от его же сына Ашина, хотя фактически именно благодаря этому десятилетнему мальчику род сумел сохраниться.

Суммируя все вышесказанное, мы должны отметить, что говоря о культе святых в мусульманской "народной религиозности", мы в первую очередь должны отметить отсутствие четко регламентированных норм, определяющих святость того или иного персонажа. Отсутствие таких норм делало невозможным наличие святых, образ которых бы им не соответствовал. С другой стороны, отсутствие четких канонов, не означало, что верующие вовсе не имели представлений о том, кто мог считаться святым, а кто нет. Подобные

---

<sup>163</sup>Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. —М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950. — Т. 1. —С.220

<sup>164</sup>Серегин Н.Н. Детские погребения раннесредневековых тюрков Алтае-Саянского региона // ВААЭ. — 2013. — №3 (22). —С. 92.



представления, разумеется, были, хотя и носили весьма вариативный характер, изменяясь под влиянием общей культурной традиции того или иного региона. Центральной, магистральной линией этих представлений становился концепт жизненной силы, которая была дана святому от рождения, и которую тот сумел правильно реализовать при жизни.

В то же время мы можем говорить о существовании некоторых периферийных культов, т.е. выходящих за пределы указанного выше магистрального образа святого. К таким мы можем отнести культы, связанные с могилами детей из деревень Гумарово и Миртирек, могилами святых Гайши и Фатимы из Астраханской области, с источниками Ан-Настаси и *зямлат*. Однако же мы должны отметить определенную нетипичность данных культов для мусульманской "народной религиозности" в России. В то же время данные культы обнаруживаются в регионах, где тесно пересекаются различные культурные и религиозные традиции: Крым (источник Ан-Настаси), Астраханская область (Гайша и Фатима), Удмуртия (источник *зямлат*). Освещение данного вопроса требует дополнительных глубоких исследований, однако предварительно мы можем говорить, что появление данных культов связано с кросскультурным влиянием соседних православных или политеистических народностей.

## **Заключение.**

В процессе нашей работы мы сравнили "народные" культы святых в православной и мусульманской религиозных традициях. Новым в нашей работе стала не только сама идея непосредственного сопоставления проявлений данного феномена в двух различных культурах, но и попытка отойти от локального, описательного характера работы, стремление выделить некие доминанты, характерные для православного и мусульманского "народных" культов.

Так в ходе исследования нами православной традиции мы в первую очередь поставили вопрос о том, как именно понимается святость в данной культурной системе. Разумеется, поскольку сам по себе "культ святых" постоянно изменяется, то мы можем говорить и о постоянных изменениях концепта святости. На современном этапе мы должны признать, что святость рассматривается как сила, причиной которой является соблюдение норм официальной религиозности (праведность). В то же время сила, которой обладает человек, не имеющий отношения к правильной религии, определяется как чужая, не святая.

На наш взгляд, важным фактором, оказавшим влияние на складывание именно такого понимания святости, стал официальный институт канонизации святых в Православии и шире в Христианстве. "Народные" представления в первую очередь становятся формой "низового" переосмысления официальных церковных воззрений о том или ином святом.

В то же время в Исламе, где в отличие от Христианства официального культа святых нет, мусульманская "народная религиозность" определяет святость шире, не только как праведность, но и как наличие любой силы, особенности, которая даже может идти вразрез с представлением о достойном мусульманине. В такой концепции и шаман-баксы, и музыкант-кюйши, и волшебный всадник, и праведный проповедник-суфий рассматриваются как люди правильно реализовавшие при жизни свою родовую силу. Однако же,

стоит отметить, что на современном этапе в виду усилившегося противостояния с "ортодоксальными" (и иногда даже салафитскими) представлениями, все чаще и чаще святые в первую очередь рассматриваются как праведники, их уникальные особенности отодвигаются на второй план, а истории, которые могут "опорочить" святого в глазах "ревнителей веры" и вовсе опускаются.

Отношение к святому как к праведнику, является не единственным сходством между рассматриваемыми нами современными "народными" культурами. С уверенностью, мы можем утверждать, что культ святых в "народном" православии и "бытовом" исламе - явления типологически близкие. Очень точно это отметил А.Г. Селезнев: «С другой стороны, совершенно правы исследователи, подчеркивающие, что, несмотря на принципиальное отличие понятия «святости» в догматике ислама и христианства, типологически эти явления в обеих религиях не просто схожи, но идентичны»<sup>165</sup>.

В "народной" культуре святой рассматривается как медиатор, благодаря которому можно влиять на природу и людей. Именно своеобразное магическое отношение к святому, желание с его помощью решить свои личные, сугубо утилитарные задачи - вот, что лежит в основе двух рассматриваемых нами систем. Святой мыслится не как образец для подражания, но в первую очередь как волшебный помощник.

В связи с этим "народная" традиция (и православная, и мусульманская) наделяет своих героев дополнительными функциями и ролями, которые зачастую отвергаются установленными религиозными институтами: защитной функцией (защита мест или людей), целительной, пророческой. Такой контраст приводит к определенной напряженности между "бытовой" и официальной составляющей и той, и другой религиозной системы. "Народные" представления начинают восприниматься верующими, в зависимости от их

---

<sup>165</sup>Селезнёв А. Г. Культ святых в сибирском исламе: специфика универсального — М.: Изд. дом Марджани, 2009. — С.10.

места в духовной иерархии, как "несущие угрозу либо наоборот, нуждающиеся в защите или поддержке"<sup>166</sup>.

Кроме того, и православному, и мусульманскому культу святых свойственны схожие практики: брать предметы (песок, землю, камни) с могилы святых, оставлять "говорящие предметы" по случаю болезни той или иной части тела (при этом "говорящие предметы" могут быть представлены как частью одежды, которая непосредственно соприкасалась с больным местом, так и запиской), обходить вокруг могилы, брать воду из источников, связанных со святой могилой, или "заряжать" ее непосредственно у нее, и, конечно же, совершать молитву на святом месте.

Однако несмотря на общую "магическую" основу, общие практики и схожие представления о функциях святых, между рассматриваемым нами культовым системам есть и значительные различия, лежащие, на наш взгляд, в антропологических воззрениях Православия и Ислама. Так в отличие от "народного" Православия, в современных мусульманских "бытовых" представлениях святые ни в коей мере не мыслятся как со-творцы мира (даже как в случае со святым Бурхом, если святому и удастся как-то изменить мир, он моментально стремится вернуться к первоначальному, божественному варианту). В православных "народных" представлениях значительное место занимают истории повествующие о том, как тот или иной святой в силу определенных обстоятельств меняет окружающую его природу. Например, святой Александр Ошевенский поворачивает реку от провинившегося села, святой Серафим Сарофский прорывает канавку по тропе, которую проложила Богородица. При этом святые здесь выступают локальными творцами определенных особенностей ландшафта. В этом творение всякое природное "произведение" святого выступает как знак, который должен указать всему миру, кто и как здесь живет. В то же время в исламской традиции святые хотя и способны изменять что-то в природе мира, но изменения их, как уже было

---

<sup>166</sup>Панченко А.А. Иван и Яков – необычные святые из болотистой местности: «Крестьянская агиология» и религиозные практики в России Нового времени — М.: Новое литературное обозрение, 2012. — С. 256.

отмечено выше, носят лишь кратковременный характер. Исключение пожалуй составляют только истории связанные с происхождением источников, на возникновение которых зачастую так или иначе влияют и православные, и мусульманские святые.

Кроме того, важно также отметить, что *аулийа* не выступают в антагонизме с богом, напрямую завися от него в получение силы. Если в православной "народной" традиции важным фактором получения святости становится личный подвиг, личное действие (исключение, пожалуй, составляют только "необычные" святые дети, которые для своей святости не сделали практически ничего), то в "народном" исламе большинство святых мыслятся как получившие свою силу от рождения, от аллаха при посредничестве духов предков или же без такового<sup>167</sup>. Различие в подходах понимания причин получения святости формирует и различия в отношениях между святым и богом. Если в "народном" Православии определенная личностная заслуга святого, если не ставит его на один уровень с Богом, то максимально, насколько это, конечно же, возможно, повышает его статус перед Ним, позволяя вступать даже в определенное противостояние. В современном же "бытовом" исламе святой рассматривается только как исполнитель воли Аллаха. Различия в отношении святых и Бога, на наш взгляд, может быть объяснено наличием (в Исламе) или отсутствием (в Православии) жесткого противопоставления Творца и творения, а также отношением к концепции предопределения, которые в совокупности не могли не оказать влияние и на "народные" представления<sup>168</sup>.

Кроме того, нам кажется важным отметить ту разницу в социальном аспекте, который играет культ святых в "народном" православии и "народном" исламе. Если для первого это единая для всех социальных групп форма

---

<sup>167</sup>Стасевич И.В. Практика поклонения сакральным объектам и предметам в традиционной и современной культуре казахов и киргизов (в контексте изучения культа святых) // Центральная Азия: традиция в условиях перемен. — 2012. — Вып. 3. — С.272.

<sup>168</sup>Подробнее см.: Фарапонова М. А. Компаративистский анализ понимания личности в православии и исламе // Теория и практика общественного развития. —2014. —№19 —С.157.

взаимодействия с сакральными помощниками, то в мусульманской "народной религиозности" культ святых призван удовлетворить духовное стремление прикоснуться к потустороннему в первую очередь женскую половину верующих. Нейтральное, а иногда и прямо негативное отношение к посещению женщиной мечети (на Кавказе - Булатов А.О.<sup>169</sup>, среди казахов - И.В. Стасевич<sup>170</sup>) приводит к тому, что молитвы на святых могилах становятся основной формой проявления верующими женщинами своих религиозных чувств.

Кроме магистральных, центральных направлений в понимании святости и образов святых, нами были так же рассмотрены и представления о святых, которые не являются доминирующими в православной и мусульманской "народных" культурах. Так среди православных культов нами были рассмотрены святые без житий, характерной чертой которых является наличие весьма скудной информации о них. Признавая тот факт, что знания о святом складываются постепенно, его образ меняется со временем и может включаться в новые и новые нарративы, мы хотим отметить, что для святых без житий "народное" сознание иногда вовсе не "пишет" никакой истории их жизни или молитвенного подвига. На наш взгляд, типичным святым без житий могут считаться Прокопий Устьинский и Евфимий Архангелогородский, о которых, кроме имени, практически ничего больше неизвестно. В то же время в ходе работы, нами было отмечено, что спектр "святых без житий" иногда неоправданно расширяется, и в него включают святых, которые хотя и имеют в себе некие схожие черты, при этом не могут, на наш взгляд, в полной мере считаться "святыми без житий".

---

<sup>169</sup>Булатов А.О. Современные формы женской шаманско-магической практики у народов Дагестана // Женщина и возрождение шаманизма: постсоветское пространство на рубеже тысячелетий. — М.: ИЭА РАН, 2005. — С.223-224.

<sup>170</sup>Стасевич И.В. Практика поклонения сакральным объектам и предметам в традиционной и современной культуре казахов и киргизов (в контексте изучения культа святых) // Центральная Азия: традиция в условиях перемен. — 2012. — Вып. 3. — С.297.

Таким образом, в ходе нашей работы нами была выделена группа образов "необычных" святых детей. Как показало наше исследование и в "народном" православии, и в "народном" исламе существуют представления о детях, ставших святыми в результате странной, трагической, а иногда и вовсе нелепой случайности. Такие дети не являются непосредственно мучениками за веру/шахидами. В православной "народной" традиции такими святыми, на наш взгляд, являются Иоанн и Иаков Менюшские, Гликерия Новгородская, Артемий Веркольский, Боголеп Черноярский. В мусульманской традиции к таким святым могут быть отнесены: безымянный святой из деревни Гумарово, Гайша и Фатима, святой у источника зямлат, святая Настаси.

При этом важно отметить, что святой ребенок в православной "народной" культуре становится не совсем святым в прямом значении слова. Он получает роль пограничного персонажа, который приобретает полярный характер, проявляя "своевольное" отношение к живущим. Если классический "народный" святой - это магический помощник, с которым "народная религия" привыкла и научилась "договариваться" посредством исполнения определенных магико-ритуальных действий (отказ от работы в дни святых, исполнение "заветов", посещение святых мест и т.д.), то "договориться" со святыми детьми весьма тяжело. Их "своевольность" проявляется и в процессе возвращения в мир или повторного ухода из него.

Возвращаясь к мусульманской "народной религиозности", мы в первую очередь должны вновь отметить отсутствие четко регламентированных норм, определяющих святость того или иного персонажа. Однако, отсутствие четких канонов, не означало, что верующие вообще не имели представлений о том, кто мог считаться святым, а кто нет. Подобные представления разумеется были, хотя и носили весьма вариативный характер, изменяясь под влиянием общей культурной традиции того или иного региона. В связи с этим, конечно же, тяжело говорить об "обычных" и "необычных" святых. Однако в ходе нашего исследования, нами было отмечено, что в центре представлений о святых оказывается концепт святости как жизненной силы. В тоже время культы не

укладывающиеся в данную систему, хотя и имеют место быть, находятся в меньшинстве и оказываются на периферии представлений о "народном" мусульманском святом. В первую очередь они представлены культами святых детей.

Сравнивая православные и мусульманские культы святых детей, мы должны отметить, что в православной традиции случаев поклонения святым отрокам, причины смерти которых были мало религиозны, намного больше (здесь мы можем вспомнить не только чисто "народные" культы, но и культы, которые были установлены "сверху": Федора Новгородского, Бориса и Глеба и, конечно же, Дмитрия Углицкого). В то же время в исламской традиции количество культов связанных со святыми детьми весьма ограничено. При этом их географическая расположенность может говорить, на наш взгляд, о влиянии на образы этих святых культурной традиции ближайших народов (греческое влияние на культ Ай-Настаси в Крыму, влияние удмуртских преданий о говорящем младенце на культ вокруг источника *зямлат*).

Таким образом, мы можем говорить, что в современной мусульманской "народной" религиозности образ "необычных" святых детей встречается крайне редко (нами обнаружено всего 4 таких культа), несмотря на то что первоначально у тюрков (а именно к этой этноязыковой группе относятся большинство российских мусульман) дети, особенно младенцы, носили сакральный статус<sup>171</sup>. В связи с этим, мы можем предположить, что разница в количестве святых детей в православной и исламской традиции может быть обусловлена именно официальными догматами, касающиеся антропологических воззрений.

Мы надеемся, что проведенное в ходе исследования сравнение "народных" культов святых в Православии и Исламе позволит расширить границы научного знания, уточнив представления о святости в рассматриваемых нами культурах, их сходства и различия. Кроме того, мы

---

<sup>171</sup>Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. — Новосибирск: Наука, 1990.—С.130-131.



считаем, что данная работа станет еще одной ступенью к пониманию отношения к человеку в "народном" православии и исламе, в целом, а так же откроет перспективы дальнейшего исследования отдельных образов святости, в частности.

## Список источников и использованной литературы.

### Источники.

Печатные:

1. Бичурин, Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена / Н.Я. Бичурин. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950. — Т. 1. — 471 с.
2. Диваев, А.А. Из области киргизских верований. Баксы как лекарь и колдун: Этнографический очерк / А.А. Диваев // ИОАИЭ. — 1899. — вып. 3. — С.307-341.
3. Коваленко, И. М. Священная природа Крыма. Очерки культово-природоохранных традиций народов Крыма / И.М. Коваленко. — Киев: КЭКЦ, 2001. — 96 с.
4. Литературные памятники Тобольского архиерейского дома XVII века / Изд. подг. Е.К. Ромодановская и О.Д. Журавель. — Новосибирск: Сибирский Хронограф, 2001. — 440 с.
5. Новгородские летописи (Так названные Новгородская вторая и Новгородская третья летописи) // Полное собрание русских летописей / под ред. А.Ф. Бычкова. — 2-е изд. — СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1879. — Т. 3. Вып. 2. — 620 с.
6. Приложения. Фольклорные агиографические легенды // Мороз, А.Б. Святые Русского Севера. Народная агиография / А.Б. Мороз. — М.: ОГИ, 2009. — 341 -511.
7. Псалм "Покров Пресвятой Богородицы" // Коноваленко, С. П. Образ святого в народной культуре и народном сознании (на материале Белгородского края) / С.П. Коноваленко // Вестник ТГУ. — 2009. — №4 — С.213-214.

8. Романова, А.А. Боголеп Черноярский / А.А. Романова, иером. Андроник (Трубачев) // Православная энциклопедия. — М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2002. — Т. 5. — С.455-456.
9. Сказание о святых Иоанне и Иакове Менюжских чудотворцев // Панченко, А.А. Иван и Яков — необычные святые из болотистой местности: «Крестьянская агиология» и религиозные практики в России Нового времени / А.А. Панченко. — М.: Новое литературное обозрение, 2012. — С. 320-322.
10. Тексты // Мороз, А.Б. К фольклорному стереотипу святости. Деревенские чудачки / А.Б. Мороз // Genius Loci: Сборник статей в честь 75-летия С.Ю. Неклюдова. — М.: Форум, 2016.—С.136-154.

Интернет-источники:

11. Поездка в с. Алтынжар (золотой яр) на святое место Курмангазы Сагырбайулы // Забужанский сельсовет [сайт], 16.03.2014. URL: <http://mo.astrobl.ru/zabuzanskijselsovet/16032014-g-poezdka-v-s-altynzhar-zolotoi-yar-na-svyatoye-mesto-kurmangazy-sagyrbaiuly> (дата обращения: 04.05.2016).
12. Преподобный отрок Боголеп Черноярский //Ахтубинская епархия: [сайт]. URL: <http://www.ahtuba-eparhia.ru/#!otrokbogolep/cmow> (дата обращения: 27.04.2016).
13. Сеньчукова М. Портрет современного паломника // Православие и мир [сайт], 14.12.2011. URL: <http://www.pravmir.ru/portret-sovremennogo-palomnika-opros-v-ocheredi-k-poyasu-presvyatoj-bogorodicy/> (дата обращения: 04.05.2016).

## Литература:

14. Абашин, С.Н. Ислам и культ святых в Средней Азии / С.Н. Абашин // Этнографическое обозрение. — 2001. — № 3. — С.128-132.
15. Аббас Аль Матари, Х. А. Представления о душе в традиционном мировоззрении татар-мишарей Мордовского края / Х.А. Аббас Аль Матари // Современные наукоемкие технологии. — 2007. — №8. — С.60-61
16. Абсалямова, Ю.А. Аулия зыяраты: к вопросу о культе святых у башкир (на материалах Восточного Оренбуржья) / Ю.А. Абсалямова // Исламская цивилизация в Волго-Уральском регионе. Материалы III международного симпозиума. — Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2008. — С. 207-210.
17. Байдин, В.И. Св. Симеон Верхотурский - реальный человек: Жизнь, житийная легенда, почитание / В.И. Байдин // Очерки истории и культуры города Верхотурья и Верхотурского края: (К 400-летию Верхотурья). — Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1998. — С.114-129
18. Басилов, В.Н. Культ святых в исламе / В.Н. Басилов. — М.: Мысль, 1970. — 144 с.
19. Берсенева, Н.А. Гендерный анализ детских погребений в древних обществах: теоретические подходы, проблемы и перспективы / Н.А. Берсенева // Культура как система в историческом контексте: опыт Западно-Сибирских археолого-этнографических совещаний: мат. XV Междунар. Зап.-Сиб. арх.-этнограф. конф. — Томск: Аграф-Пресс, 2010. — С. 107–110.
20. Библер, В.С. М. М. Бахтин, или поэтика культуры. На путях к гуманитарному разуму / В.С. Библер. — М.: Гнозис, 1991. — 170 с.
21. Большаков, О.Г. Мазар / О.Г. Большаков // Ислам: Энциклопедический словарь. — М.: Наука, 1991. — С.151.
22. Булатов, А.О. Современные формы женской шаманско-магической практики у народов Дагестана / А.О. Булатов // Женщина и возрождение

- шаманизма: постсоветское пространство на рубеже тысячелетий. — М.: ИЭА РАН, 2005. — С. 191-227.
23. Вережкина, Г.А. О судьбе мощей праведного Прокопия Устьянского / Г.А. Вережкина // Святые и святыни северорусских земель: [Матер. VII науч. регион. конф.]. — Каргополь: Каргоп. гос. историко-архитектурный и художественный музей, 2002. — С.51-58
24. Голубинский, Е.Е. История канонизации святых русской церкви / Е.Е. Голубинский. — М.: Университетская типография, 1903. — 600 с.
25. Гусева, Ю.Н. Святые места Волго-Уральского региона и советское государство / Ю.Н. Гусева // Этнографическое обозрение. — 2010. — № 3. — С. 89-103.
26. Демидов, С.М. Овлия / С.М. Демидов // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. — М.: Восточная литература, 2001. — С. 76-77.
27. Дмитриев, Л.А. Житийные повести Русского Севера как памятники литературы XIII-XVII вв.: Эволюция жанра легендарно-биографических сказаний / Л.А. Дмитриев. — Л.: Наука, 1973. —304 с.
28. Дмитриев, Л.А. Жанр северно-русских житий / Л.А. Дмитриев // Труды Отдела древнерусской литературы. — 1972. — № 27. — С.181-203
29. Зелькина, А. Учение Кунта-Хаджи в записи его мюрида / А. Зелькина // Этнографическое обозрение. — 2006. — №2. — С. 34-46.
30. Канапацкая, З.И. Духовная культура татар Беларуси: проблема сохранения и развития исторического наследия / З.И. Канапацкая // Ислам в России и за ее пределами: история и культура общества: сборник материалов межрегиональной научной конференции, посвященной 100-летию со дня кончины выдающегося религиозного деятеля шейха Батал-хаджи Белхароева. — Спб.: МАЭ РАН, 2011 — С.298-304.
31. Климова, С. М. Культурологический анализ мотива святости в современной народной культуре (на материале Белгородского края) / С.М.

- Климова, С.П. Коноваленко // Научные ведомости БелГУ. Серия: Философия. Социология. Право. — 2008. — №4. — С.177-182.
32. Коноваленко, С. П. Образ святого в народной культуре и народном сознании (на материале Белгородского края) / С.П. Коноваленко // Вестник ТГУ. — 2009. — №4 — С.210-214.
33. Корусенко, М. А. Душа/жизненная сила в традиционных представлениях западносибирских татар: проблема исторического генезиса / М.А. Корусенко // Вестн. Том. гос. ун-та. История. — 2013. — №4 (24). — С.57-62.
34. Кочедамов, В. И. Первые русские города Сибири / В.И. Кочедамов. — М.: Стройиздат, 1978. — 188 с.
35. Левин, И. Двоеверие и народная религия / И. Левин // Двоеверие и народная религия в истории России — М: Индрик, 2004. — С. 11-37.
36. Левин, И. Христианские источники культа св. Параскевы / И. Левин // Двоеверие и народная религия в истории России — М: Индрик, 2004. — С. 141-161.
37. Макашов, И.А. Культ святых в исламе (на материалах Дагестанской АССР и Чечено-Ингушской АССР) / И.А. Макашов // Вопросы научного атеизма. — 1967. — Вып. 3 — С.164—175.
38. Мороз, А.Б. "Свои" и "чужие" святые: к вопросу о формировании культа святых / А.Б. Мороз // Рябининские чтения-2011. Материалы VI научной конференции по изучению и актуализации культурного наследия Русского Севера. — Петрозаводск: Музей-заповедник "Кижи", 2011. — С.121-125.
39. Мороз, А.Б. Адресат Сакральный - профанный адресант. Записки святым как средство исполнения желаний / А.Б. Мороз // Традиционная Культура. — 2013. — №3. — С.83-89.
40. Мороз, А.Б. К фольклорному стереотипу святости. Деревенские чудачи / А.Б. Мороз // *Genius Loci: Сборник статей в честь 75-летия С.Ю. Неклюдова.* — М.: Форум, 2016.—С.127-154.

41. Мороз, А.Б. Святые Русского Севера. Народная агиография / А.Б. Мороз. — М.: ОГИ, 2009. — 528 с.
42. Мороз, А. Б. Календарь и народная квазиагиография/ А.Б. Мороз // Вопросы ономастики. — 2007. — №. 4. — С.59-66.
43. Мустафина, Р.М. Представления, культы, обряды у казахов (в контексте бытового ислама в Южном Казахстане в конце XIX - XX в.) / Р.М. Мустафина. — Алма-Ата: Казак университети, 1992. — 176 с.
44. Панин, А. С. Феномен двоеверия в XX веке (по материалам Тульского края) / А.С. Панин // Известия ТулГУ. Гуманитарные науки. — 2012. — №1-1 — С.374-381.
45. Панченко, А. А. Иван и Яков - странные святые из болотного края (религиозные практики современной новгородской деревни) / А.А. Панченко // Религиозные практики в современной России: Сборник статей. — М.: Новое издательство, 2006. — С. 211–236;
46. Панченко, А.А. Иван и Яков – необычные святые из болотистой местности: «Крестьянская агиология» и религиозные практики в России Нового времени / А.А. Панченко. — М.: Новое литературное обозрение, 2012. — 480 с.
47. Панченко, А.А. Двадцатый век: новое религиозное воображение / А.А. Панченко // Новое литературное обозрение. — 2012. — № 117. — С. 122-139.
48. Попова, Е.В. Гординский надгробный камень "святая могила" - памятник чепецких татар и бесермян / Е.В. Попова // Культовые памятники Камско-Вятского региона. — Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2004. — С.167-177.
49. Поппер, К. Открытое общество и его враги / К. Поппер. — М.: Феникс, 1992. — Т. 1. — 448 с.
50. Райан, В.Ф. Баня в полночь. Исторический обзор магии и гаданий в России / В.Ф. Райан. — М.: Новое литературное обозрение, 2006. — 720 с.
51. Редькина, О. Ю. Народная религиозная культура в 1940-х годах: на примере Сталинградской области / О.Ю. Редькина, С.В. Мордвинов //

Вестник ВолГУ. Серия 7: Философия. Социология и социальные технологии. — 2012. — №1 — С.121-126.

52. Ромодановская, Е.К. "Святой из гробницы": О некоторых особенностях сибирской и северорусской агиографии / Е.К. Ромодановская // Русская агиография: исследования, публикации, полемика. —СПб.: "Дмитрий Буланин", 2005. —С. 143-159.
53. Руденко, С. И. Башкиры. Историко-этнографические очерки / С.И. Руденко. — М.-Л.: Издательство Академии наук СССР, 1955. — 380 с.
54. Рыжова, Е.А. Жития праведников в агиографической традиции Русского Севера / Е.А. Рыжова // ТОДРЛ. — 2007. — №58. — С. 390-442.
55. Рыжова, Е.А. Северорусская агиография в контексте традиционной народной культуры ("почему убитые громом - святые") / Е.А. Рыжова // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера. — Петрозаводск: Музей-заповедник "Киж", 2003. — С.368 - 372.
56. Савельева, Н.В. Заметки к литературной истории Жития Артемия Веркольского / Н.В. Савельева // От средневековья к Новому времени: Сб. статей в честь О.А. Белобровой. — М.: Индрик, 2006. — С.203-217.
57. Сагалаев, А.М. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал / А.М. Сагалаев, А.М., И.В. Октябрьская. — Новосибирск: Наука, 1990. — 209 с.
58. Саид, Эдвард В. Ориентализм. Западные концепции Востока: пер. с англ. / Эдвард В. Саид. — СПб.: Русский Мир, 2006. — 637 с.
59. Селезнёв, А. Г. Культ святых в сибирском исламе: специфика универсального / А.Г. Селезнёв, И. А. Селезнева, И. В. Белич. — М.: Изд. дом Марджани, 2009. — 264 с.
60. Селезнев, А.Г. Изучение ислама в Сибири: достижения и разногласия / А.Г. Селезнев, И.А. Селезнева // История, экономика и культура средневековых тюрко-татарских государств Западной Сибири: материалы II Всероссийской научной конференции (Курган, 17-18 апреля 2014 г.). — Курган: Изд-во Курганского гос. ун-та, 2014. — С. 126-132.



61. Серегин, Н.Н. Детские погребения раннесредневековых тюрок Алтае-Саянского региона / Н.Н. Серегин // ВААЭ. — 2013. — №3 (22). — С.87-94.
62. Смилянская, Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и "духовные" преступления. в России XVIII в. / Е.Б. Смилянская. — М.: Индрик, 2003. — 462 с.
63. Снесарев, Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма / Г.П. Снесарев. — М.: Наука, 1969. — 336 с.
64. Стасевич, И.В. Практика поклонения сакральным объектам и предметам в традиционной и современной культуре казахов и киргизов (в контексте изучения культа святых) / И.В. Стасевич // Центральная Азия: традиция в условиях перемен. — 2012. — Вып. 3. — С.270-301.
65. Сызранов, А. В. Мусульманские святые места как объект этнокультурного наследия тюркских народов Нижнего Поволжья / А.В. Сызранов // Гуманитарные исследования. — 2011. — № 4. — С. 37-46.
66. Сызранов, А.В. Культ мусульманских святых в Астраханском крае / А.В. Сызранов// Этнографическое обозрение. — 2006. — № 2. — С.127-143.
67. Толстая, С.М. Полесский народный календарь / С.М. Толстая. — М.: Индрик, 2005. — 600 с.
68. Файзуллина, Г.Ш. Обряды переходного цикла у заболотных татар / Г.Ш. Файзуллина // Народы Сибири: Сибирский этнографический сборник. — М.: Наука, 1997. — С. 230-268.
69. Фарапонова, М. А. Компаративистский анализ понимания личности в православии и исламе / М.А. Фарапонова // Теория и практика общественного развития. — 2014. — №19 — С.156-158.
70. Чумакова, Т.В. Антропология Феофана Прокоповича / Т.В. Чумакова // Человек вчера и сегодня: междисциплинарные исследования. — 2008. — Вып. 1. — С.193-202.
71. Штырков, С.А. "Святые без житий" и забудущие родители: церковная канонизация и народная традиция / С.А. Штырков // Концепт чуда в

- славянской и еврейской традиции. — М.: "Пробел-2000", 2001. — С. 130-155.
72. Штырков, С.А. После "народной религиозности" / С.А. Штырков // Сны Богородицы. Исследования по антропологии религии. — СПб.: Изд-во Европ. ун-та в С.-Петербурге, 2006. — С. 7-18.
73. Щепинский, А. А. Красные пещеры / А.А. Щепинский. — Симферополь: "Таврия", 1987. — 110 с.
74. Юнусова, А.Б. Ислам в Башкирии / А.Б. Юнусова. — М.: Логос, 2007. — 96 с.
75. Asad, T. Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam / T. Asad. — Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993. — 344 p.
76. Bustanov, A. The Sacred Texts of Siberian Khwaja Families, The Descendants of Sayyid Ata / A. Bustanov // Journal of Islamic Manuscripts. — 2011. — Vol. 2. — P. 70-99.
77. Chumakova, T. Anthropological Ideas of Old Russian Culture / T. Chumakova // Religion and Culture in Russian Thought. — Krakow: The Pontifical University of John Paul II in Krakow, 2014. — P. 120-127.
78. Degh, L. Legend and belief: Dialectics of a Folklore Genre / L. Degh. — Bloomington: Indiana University, 2001. — 498 p.
79. DeWeese, D. Islamization and native religion in the Golden Horde. Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition / D. DeWeese. — Pennsylvania: University Press, 1994. — 638 p.
80. Engler, S. Constructionism versus what? / S. Engler // Religion. — 2004. — N. 34. — P.291-313.
81. Geertz, C. Thick description: toward an interpretive theory of culture / C. Geertz // The interpretation of culture. — 1973. — №1. — P. 3-30.
82. Levack, B.P. The Witch-Hunt in Early Modern Europe / B.P. Levack. — London: Longman, 1987. — 344 p.

83. Levin, E. From corpse to cult in early modern Russia / E. Levin // *Orthodox Russia: Belief and Practice under the Tsars*. — University Park: Pennsylvania State University Press, 2003. — P. 81-103
84. Oring, E. Legendry and the Rhetoric of Truth / E. Oring // *Journal of American Folklore*. — 2008. — Vol. 121 (480). — P.127-166
85. Platt, J. "Case study" in American Methodological Thought / J. Platt // *Current Sociology*. — 1992. — Vol. 40, N. 1. — P.18-47.
86. Stark, L. Peasants, Pilgrims, and Sacred Promises: Ritual and the Supernatural in Orthodox Karelian Folk Religion / L. Stark. — Helsinki: Finnish Literature Society, 2002. — 229 p.
87. Strakhov, A. B. Christmas Eve: Folk Christianity and Christmas rituals in the West and in Slavic cultures / A.B. Strakhov. — Cambridge: 2003. — 380 p.